روافد

قراءات معرفية في الفكر الأصولي



مراجعات

دكتور مصطفى قطب سانو

٢



قراءات معرفية في الفكر الأصولي

التشكل - العلاقة - التجديد

أ. د. قطب مصطفى سانو

أ. د. قطب مصطفى سانو

من مواليد 1966م بجمهورية غينيا، غرب إفريقيا، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه، يعمل مدرسا للفقه وأصول الفقه المقارن بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وعضواً بمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا ومجمع الفقه الإسلامي بجدة.
له مؤلفات عديدة منها: «معجم لغة الفقهاء» (بالإشتراك)، و«معجم مصطلحات أصول الفقه» و«الاستثمار: أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي» و«موسوعة الحج والعمرة» وغيرها.



نهر متعدد.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت
الهاتف: 2487106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)
البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

يوليو 2007 م / جمادى الثاني 1428هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2007/040
ردمك: 99906-92-22-x

فهرس المحتويات



تصديـــر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

العلـوم مراتـب، وأعظمها ما سـاعد علـى بناء المنهج، وأسـهم في تشـييد صـرح الرؤية العلمية والحضـارية للأمة، وقـد أجمع علماء الإسـلام، قديما وحديثا، على أن علم أصـول الفقه قادر على حيازة ذلك الوصف؛ لأنه يقدم الآليات والأدوات المساعدة على فهم الخطاب الشـرعي وإدراك مقاصده، والسعي إلى إيجاد أنجع القنوات والسبل لتنزيلـه على واقع الأفـراد والجماعات والأمم، بعد تقديم العناصـر المسـاعدة على فهم ذلك الواقع المراد تنزيل مقتضيات خطاب الشرع عليه توجيها وإصلاحا وإرشادا.

وقد تعاقب على علم أصول الفقه علماء ومفكرون، وسعى بعضهم إلى تقديم أطر وملامح لتجديده والدفع به نحو الانخراط المنهجي في عملية التجديد الفكري والحضاري للأمة، واستمداد منهج سليم وفعال للتعامل مع الظواهر والنوازل والأقضية والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حلت بالأمة في مختلف مرافق سيرها وكسبها.

ويأتـي كتاب «قـراءات معرفية في الفكر الأصـولي» للباحث قطب مصـطفى سـانو إسـهاما متميـزا في هـذا الاتجاه، فقـد انطلق من قاعـدة منهجية عامة وهي أن الظروف الفكرية والأحوال السياسـية والاجتماعيـة لهـا دور كبـير في كل مـا ينتجه الفكر الإنسـاني، ومن ثم، فإن قراءة الفكر الأصـولي، كي تكون حائزة على وصـفي العلمية والسـداد، لا بـد أن تعنـى بالبحـث في الظـروف الفكريـة والأحوال السياسية والاجتماعية التي مثلت السياق الطبيعي والمحضن الراعي للأفكار والمنهجيات، والوعي بأثر الأولى في الأخرى.

ومن خلال إحكامه لهذه القاعدة، فهما وتحليلا، استطاع أن يحدد ملامح المنهجيات الأصـولية بمختلف مدارسـها، وأن يبرز ما هو من

أثر البيئة المحلية فيها، وما هو مرتد إلى الأصول المعرفية الدقيقة، وذلك كله من أجل أن يؤخذ بالأصول، ويمكن تجاوز ما له صلة بالبيئات المحلية، باعتبار أن الفكر الأصولي، هو في نهاية المحصلة، نتاج فكر إنساني متفاعل مع نصوص الشرع ومعطيات الواقع الفكرية والاجتماعية.

وبهذه المنهجية، صار متاحا التعرف، داخل الفكر الأصولي، على ظروف تشكل المنهجية الشافعية (أو منهجية المتكلمين) والمنهجية الحنفية والمنهجية الشاطبية، وسيرها الاستدلالي عند رواد تلك المنهجيات وتلامذتها على حد سواء.

وقد نبه الباحث، وهو بصدد تحديد الفروق بين المنهجيات الأصولية السابقة، على دور الإمام الشاطبي في ربط الفكر الأصولي بالواقع ومقاصد الشرع، وجعل ذلك مبحثا محوريا من مباحث علم الأصول؛ وهو ما يؤكد، تاريخيا، كيف أن الشاطبي أحدث تغييرا في منطلقات البحث الأصولي ونتائجه، وذلك بما أحدثه من ضرورة إشراك فهم الواقع وفقه مآلاته، بمختلف أبعاده، في فهم نصوص الوحي، والوعي بأن الفقه الإسلامي فقه واقعي مرن، يتخذ من مقاصدية أحكامه سنده في ضمان تنزيل سديد في واقع الناس وحياتهم.

وقد تمثلت غاية الباحث من الوقوف على تلك المنهجيات في تأكيده بـ «أن الحاجة تمس اليوم إلى اجتهاد جماعي علمي فكري رصين بغية تأصيل قواعد أصولية إضافية قادرة على تمكين العقلية الإسلامية المعاصرة من مجابهة المستجدات والنوازل بفكر أصيل معاصر».

ولم يكن الباحث ميالا إلى التناول الأكاديمي المحض لمباحث علم أصول الفقه؛ إذ لم يجعل ذلك غاية لكتابه، لعلمه، أولا، بأن الكتب في الموضوع متوفرة ومتداولة، ولإيمانه بأن علم أصول الفقه ليس محتاجا

إلى إعادة صياغة، وإنما هو محتاج إلى من ينتقل به إلى حيز التفاعل المنتج مع مستجدات الحياة العامة عند المسلمين، ويستثمر مناهجه وآلياته في إعادة الفهم السليم لخطاب الشارع ومقاصده وتنزيله في واقع الناس حركة ميسرة في اتجاه رفع الأغلال والأوهاق التي كبلت حياة المسلمين في العديد من المجالات والميادين.

وتجديد الفكر الأصولي، عند الباحث، محتاج إلى أن يشمل الجوانب الآتية: الشكل والمنهج والمحتوى.

فأما تجديد شكل الفكر الأصولي، فهو مستويان، تجديد تصفية، وتجديد تفعيل، فمن مظاهر تجديد التصفية الحرص على تجاوز بعض المصطلحات والمفاهيم التي تسربت إلى حقل الأصول من المنطق وعلم الكلام، مما لا يضر خلوص الأصول منها في فهم موضوعاته ومناهجه وإدراك ثمرته.

ومن مظاهر تجديد التفعيل أن يحرص على تقديم المادة الأصولية في لغة بيانية راقية، بعيدا عن التراكيب المغلقة التي تتميز بالجفاء والغموض، مع الإكثار من الأمثلة التطبيقية الواقعية التي تغرس الإيجابية والإبداعية والابتكار.

وأما تجديد منهج الفكر الأصولي، فهو تجديد تصفية وتجديد تفعيل، وتجديد إضافة، ينصب تجديد التصفية على تنقية الفكر الأصولي من بعض القواعد التي اعتقد بعض العلماء أنها تؤدي إلى معرفة حكم الشرع في مسألة من المسائل مثل الإلهام، وشرع من قبلنا بحمولته المتعارضة مع مقاصد القرآن وتوجيهاته.

وأما تجديد التفعيل، فيتمثل في إعطاء العديد من القواعد الأصولية معانيها الواقعية، من مثل الإجماع وأركانه وشروطه، وضبط مراتب الأدلة التبعية.

وأما تجديد الإضافة، فمرتبط أساسا بالمنهج، وذلك يتمثل في إدخال أدوات الرصد والتحليل والإحصاء والمسح الاجتماعي وأدوات تحليل المحتوى ضمن الآليات المساعدة للوصول إلى نتائج قريبة إلى اليقين في مجالات عدة مثل إدراك النفس الإنسانية والتركيبة الاجتماعية والدراسات القانونية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

وقد تساعد تلك الأدوات في توطين الدلالة الواقعية للإجماع والمصالح المرسلة وسد الذرائع وعمل أهل المدينة، وإذا كان علماء الأصول قديما قد استعانوا بآليات كلامية ومنطقية، فليس هناك ما يمنع من الاستعانة بالآليات الحديثة في مجال البحث العلمي والمجتمعي.

ثم هناك تجديد في محتوى الفكر الأصولي المستوعب لتجديد تصفية محتواه من مباحث لم تعد الحاجة مستدعية لها، وتجديد تفعيل وخاصة في مباحث مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال، وتجديد إضافة، وخاصة ما له تعلق باعتبار الواقع المعيش بمختلف تداخلاته وتعقيداته.

وانتهى الباحث إلى مجموعة من النتائج والاقتراحات نظن أنها، بوضوحها ودقتها، قادرة على أن تنشئ حوارا علميا بين المختصين في موضوع الفكر الأصولي. نترك للقارئ الكريم فرصة قراءتها وتأملها ضمن إصدارات مشروع «**روافد**» التابع لقطاع الشؤون الثقافية بالوزارة، وفي سلسلة «**مراجعات تراثية**»، سائلين المولى عز وجل أن يثيب الباحث على جهده، وأن يبلغه مقصده المتمثل في وجوب إنجاز مراجعة علمية لمباحث علم أصول الفقه، وضرورة انطلاق حركة تجديدية للفكر الأصولي وفق المنهج الذي رسمه رواده، يعود نفعها العاجل والآجل على الأمة في فهم خطاب شريعتها، وحسن تنزيله في واقعها هداية للذات ورحمة للعالمين. والله الموفق للفلاح.





تقديم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد،

لا تفتأ الحاجة العلمية ماسة إلى أبحاث عميقة في تاريخ المناهج والأفكار، وما تزال الساحة الفكرية الحصيفة ترنو يوما بعد يوم إلى الوقوف على أثر الزمان والمكان وتأثيرهما في المبادئ والآراء والمنطلقات، بل إنَّ التطلع إلى تعهد منهجيَّة أو مبدأ أو فكر بالمراجعة أو التطوير أو التجديد، لا يمكن له أن يتمَّ ما لم يسبقه كشفٌ دقيقٌ وأمينٌ لأثر الظروف الفكريَّة والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكل تلك المنهجية أو ذلك المبدأ، ويعرف هذا الكشف عند أهل العلم بتاريخ العلوم بالقراءة المعرفية.

إنَّ الواقع العلمي الإسلامي سعد في القرون الأولى بتشكل متلاحق ومتتابع لعددٍ من المنهجيات؛ إذ تشكلت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري منهجية عنيت بضبط المرويات من الأقوال والأفعال والتقريرات المنسوبة إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم، وعرفت تلك المنهجية بعد بعلم الحديث، ثم تشكلت قبيل منتصف ذلك القرن نفسه منهجيتان، وهما: المنهجية الكلامية التي عرفت بعد بعلم الكلام، والمنهجية الفقهية التي أطلق عليها فيما بعد علم الفقه، وتلا تشكل هاتين المنهجيتين عند نهايات القرن الثاني تشكل منهجية رابعة عرفت بعد بعلم الأصول، وهكذا تتابع تشكل المنهجيات في الفكر الإسلامي، وتحولت تلك المنهجيات إلى علوم، فغدا ثم علم للتفسير، وعلم للخلاف، وعلم للقواعد الفقهية، وهكذا دواليكم.

إنه ليس من شك في أنه قد كان للظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية أثر غير منكور في تشكل هذه العلوم وتكوينها اعتباراً بأن نشأة الواحد منها ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالواقع الفكري الذي كان مخيماً وبالواقع الاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً

آنذاك؛ ومن غير الوارد الارتقاء بهذه العلوم تطويراً وتجديداً وتفعيلاً ما لم يتم الوعي الحصيف بتلك الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية التي كانت قائمة عند تشكل هذه العلوم.

وإذ الأمر كذلك، فإننا نرى أن نخصص هذا الكتاب بقراءة معرفية للمنهجية الأصولية تلقي ظلالاً من الضوء على أثر الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكلها سعياً إلى الارتقاء بهذه المنهجية الناصعة تطويراً وتجديداً وتفعيلاً.

وبطبيعة الحال، نبادر إلى تقرير القول بأنه ليس من مريةٍ في أن المكتبات الإسلامية المنتشرة في جميع أنحاء العالم تزخر اليوم بجملة حسنة من المؤلفات والكتب العلمية حول تاريخ نشأة علم أصول الفقه، وطرائق التأليف فيه، كما تعج تلك المكتبات العامرة بعدد غير يسير من الأبحاث والدراسات التي رام منها أربابها بيان أهمية تجديد الفكر الأصولي وضرورة الارتقاء بها، بل إنَّ الناظر في الدراسات والأبحاث العلمية الحديثة في الفكر الأصولي، يجد حديثاً عاماً عن هذا الجانب من الفكر الأصولي، كما يجد في كثير من الأحيان تكراراً للمقولات الشائعة عن تاريخ نشأة هذا العلم ومناهج التأليف فيه المتراوحة بين منهج الشافعية ومنهج الحنفية، ومنهج الجمع بين المنهجين.

بيْدَ أنَّ إمعان النظر في تلك المؤلفات والدراسات والأبحاث القيِّمة يُسوق إلى القول إن أربابها لم يعنوا بتأصيل القول في أثر الظروف الفكرية والعلمية والأحوال السياسية والاجتماعية على تشكل منهجيات الفكر الأصولي، كما يجد المتأمل أن أصحاب تلك الأعمال تجاوزوا، في كثير من الأحيان، تحرير القول في تلك العلاقة المنطقية الثاوية بين علم الأصول وعلم الكلام من جهة، وأثر تلك الجهود المباركة التي بذلها علماء الكلام بغية الارتقاء بعلم الأصول، وتجديد مباحثه، وتوسيع دائرة موضوعاته من جهة أخرى.

وأمـا المرتكزات العلميـة التي ينبغي أن يقـوم عليها تجديد الفكر الأصـولي بحيـث يغدو فكراً حاضـراً وشـاهداً وفاعلاً وقـادراً على مواجهـة تحديات العصـر، فإنها لما تظفر بدراسـات علمية تطبيقية مفصـلة، فلئن تحدث عدد لا يسـتهان به من المعاصـرين عن أهمية تجديـد هـذا الفكـر وضـرورته في العصـر الراهن، فإنهـم لم يعنوا بتفصـيل القـول في كيفية تحقيـق ذلك التجديد المنشـود لهذا الفكر المنهجي الرصين المرن المنفتح.

واعتباراً بما للقراءات المعرفية – كما أسـلفنا – من أهمية قصـوى في إبـراز أثر الظـروف الفكرية والأحوال السياسـة والاجتماعية في تشكل المنهجيات والأفكار، واعتداداً بما تنتظمه القراءات المعرفية من كشـف للأبعاد الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تروم المنهجيات تحقيقها عند تشـكلها، بل انطلاقاً من الأهمية الموضوعية والضرورة العلمية للقراءات المعرفية عند الهمّ بتجديد المنهجيات أو تقويم أدائها وفعاليتهـا؛ إذ إن أي تجديـد لمنهجيـة أو مبـدأ لا يرتكـز على قراءة معرفيـة لا يعدو أن يكون تجديـداً محفوفاً بالمخاطر، ولا يمكن له أن يتحقـق في أرض الواقع وذلـك لافتقاره إلى الوعـي الدقيق بظروف التشكل ودلالاته المعرفية والاجتماعية والسياسية.

ولهـذا كله، فإن هـذا الكتاب المتواضـع يأتي اليـوم ليعنى بالقيام بقـراءة معرفية تقوم على تأصـيل القول بصـورة علمية واضـحة في الظـروف الفكريـة والأحوال السياسـية والاجتماعيـة التي أدت إلى تشـكل المنهجيات الأصـولية، كما تروم هذه القـراءة المعرفية تحقيق القـول في جملـة الأسـباب التي دفعـت علماء الكلام قبيل منتصـف القرن الثالث الهجري إلى الاهتمام بعلم أصـول الفقه دون سـواه من العلوم الشرعية التي كانت مدونة آنذاك سعياً إلى إبراز تلك العلاقة المنطقية والجدلية الثاوية بين علم الأصول وعلم الكلام، وكشف النقاب عما نتج عن ذلك التلاقح الفكري بين علم الأصول وعلم الكلام.

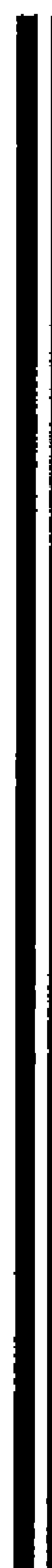
وفضلا عن هذا، فإن هذه القراءة المعرفية تسعى إلى تأصيل القول في مسألة تجديد الفكر الأصولي متجاوزة بهذه المسألة الدائرة النظرية المحضة، ومحررة العلاقة المنطقية بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد أمر الدين؛ وذلك أملاً في الوصول بعدُ إلى صياغة منضبطة للمرتكزات العلمية التي يمكن أن يتحقق من خلالها تجديد منشود للفكر الأصولي في العصر الراهن.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ هذا الكتاب سينتظم مدخلاً تعريفياً، وثلاثة فصول، يعنى المدخل التعريفي بتسليط الضوء على المراد بمصطلح المنهجيات الأصولية، وأما الفصل الأول، فسيعنى بتأصيل القول في تشكل المنهجيات الأصولية، ويتناول الفصل الثاني علاقة علم الأصول بعلم الكلام، وأما الفصل الثالث، فإنه يعنى بتحقيق القول في تجديد الفكر الأصولي في ضوء الواقع المعاصر. وتحتضن الخاتمة أهم النتائج والاقتراحات التي نتوصل إليها من هذه الفصول الثلاثة.

والله نسأل أن يكتب لنا التوفيق، ويوفقنا إلى السديد من الآراء، والوجيه من الأقوال، إنه نعم المولى ونعم النصير، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

كتبه الطامع في جنان ربه/
أبو محمد الأمين قطب مصطفى سانو
نزيل كوالالمبور، ماليزيا





مدخل

مدخل تعريفي
بمصطلحي القراءات المعرفية والمنهجيّات الأصوليّة [1]

سعياً إلى تناول منهجيٍّ لفصول هذا الكتاب، نرى أن نمهِّد ذلك بتحقيق القول في مرادنا بالقراءات المعرفيَّة من ناحية، ومرادنا بالمنهجيَّات الأصوليَّة التي يراد التعرف على تشكلها، فعلاقتها، ثم تجديدها.

أولاً: مصطلح القراءات المعرفيَّة

نقصد بها الدراسة العلمية الموضوعية المنهجية النقدية التي تقوم على تحليل أمين موضوعي لأثر الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية في نشأة المنهجيات والأفكار والمبادئ، كما تقوم على تحليل أثر الزمان والمكان وتأثيرهما في المنهجيات والأفكار والمبادئ. وتنطلق هذه القراءة من اقتناع مفاده أن المنهجيات والأفكار والمبادئ لا تنشأ - بأي حالٍ من الأحوال - بمعزل عن الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية السائدة، بل للظروف والأحوال تأثير مباشر وغير مباشر في تلك المنهجيات والأفكار عند تشكلها وتكوينها، وهو ما يعني أن التغيرات والتطورات التي تطرأ على الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية تترك أثرها الجليَّ في الأفكار والمنهجيات، ولذلك، فإن النهوض بمنهجية أو مبدأ يظل مرهوناً بمدى استيعاب أربابها أثر الظروف والأحوال فيها، فإذا وعوا ذلك الأثر، كان بمقدورهم الارتقاء بها وتنقيتها من الجانب الظرفيِّ الذي ولَّى عهده. وتعرف هذه القراءة في الدراسات المنهجية الحديثة بالقراءة الإبستمولوجية.

1- لمعرفة مزيد من المعلومات حول هذه المنهجيَّة في الدراسات الحديثة، يراجع: أصول الفقه للإمام أبي زهرة، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ عبدالوهاب خلاف، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي، وأصول الفقه للدكتور طه العلواني، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي، والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان، وغيرهم كثير، فقد تناول هؤلاء المعاصرون هذه المنهجيات الأصولية تحت مسمى طريقة التأليف في أصول الفقه حيناً، ومنهج التأليف في أصول الفقه حيناً آخر.

ثانياً: مصطلح المنهجيات الأصولية

إننا نقصد بمصطلح المنهجيات الأصولية في الدرس الأصولي، الطريقة العلمية التي سار عليها مؤسّسو المدارس الأصولية، وتتمثل هذه المنهجيات في منهجيتين رئيستين، ومحاولتين منهجيتين، فأما المنهجيتان الرئيستان، فهما: المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية، وأما المحاولتان المنهجيتان، فهما: المحاولة المنهجية الموسومة بمنهجية الجمع بين المنهجيتين، والمحاولة المنهجية الشاطبية، وهذا تحديد لمضامين كل واحدة من هذه المنهجيات:

أولاً: المنهجية الشافعية

نروم بها تلك المنهجية الأصولية التي تكونت في مراحلها الأولى عن طريق استقراء نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الطاهرة، ومراعاة أساليب اللغة العربية وقوانينها وآدابها ومعهوداتها، واستفادت في مراحلها المتأخرة من قوانين المنطق اليوناني/ الأرسطيّ.

وتتميز هذه المنهجية بقيامها على تقرير الأصول، وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً سائراً مع العقل والبرهان دون نظر إلى اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية المدونة والسائدة، بل ينبغي أن تعرض تلك الاجتهادات كلها على القواعد الأصولية المستخلصة من نصوص الكتاب والسنة وقوانين اللغة ومعهوداتها؛ ذلك لأن القاعدة الأصولية في هذه المنهجية تعد سيدة وحاكمة على الاجتهادات وفتاوى الأئمة السابقين بغض النظر عن مكانة قائليها ومنزلتهم، وتعتبر هذه المنهجية استقرائية؛ لأن القواعد المنبثقة عنها تشكلت من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة ومعهودات لسان العرب بتصفح آحاد الآيات والأحاديث وكلام العرب.

وإنما كانت هذه المنهجية استقرائية أيضاً لأنّ نتائجها أكبر من المقدمات التي أسهمت في تكوينها، شأنها في ذلك شأن كل دليل استقرائي.

وقد اشتهرت هذه المنهجية بأسماء ثلاثة، وهي: المنهجية الشافعية، ومنهجية المتكلمين، ومنهجية الجمهور، وسميت المنهجية الشافعية نسبة إلى الإمام الشافعي الذي يعتبر مبتكر هذه المنهجية وأول من اهتدى إليها، وتسمى منهجية المتكلمين اعتباراً بكونها المنهجية الأصولية التي تقبلها سائر علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة، وتعرف هذه المنهجية أيضاً بمنهجية الجمهور نظراً إلى كونها المنهجية التي تلقاها جل رواد المذاهب الفقهية الإسلامية بالقبول من شافعية ومالكية وحنابلة. فطريقة علماء هذه المذاهب في الأصول متحددة ومتفقة بصورة عامة.

ويمكن التعرف على هذه المنهجية من خلال طريقة التأليف التي ينتهجون، حيث إنهم في الغالب الأعم يبدؤون كتاباتهم بالحديث عن مباحث الحكم، فمباحث الأدلة، ثم مباحث الاستنباط ومباحث الاجتهاد والإفتاء، ومن أهم الكتب المؤلفة على هذه المنهجية، كتاب الرسالة للإمام الشافعي، وكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب المستصفى للغزالي، وكتاب العمد للقاضي عبدالجبار الهمذاني، وكتاب شرح المعتمد لأبي الحسين البصري، ولهذه الكتب الأساسية شروح ومختصرات، من أهمها: المحصول للرازي الذي يعد شرحاً لكتاب المستصفى، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، وشرح المنهاج للبيضاوي، ونهاية السول للإسنوي، ومختصر ابن الحاجب، وشرح تنقيح الفصول للقرافي، وإرشاد الفحول للشوكاني.

ثانياً: المنهجية الحنفية

نروم بها تلك المنهجية الأصولية التي تكونت - ردة فعل للمنهجية الشافعية - عن طريق استخلاص القواعد الأصولية من فتاوى الأئمة الأحناف واجتهاداتهم، اعتقاداً - من واضعي المنهجية - أن أئمتهم

ساروا على تلك القواعد التي استنبطوها في اجتهاداتهم وفتاواهم. وتتميز هذه المنهجية باتخاذها آراء أئمة الفقه الحنفي وفتاواهم واجتهاداتهم المختلفة مقاييس لتقرير القواعد الأصولية والاعتداد بسدادها وصحتها، وهو ما يعني أن الفروع الفقهية - آراء الأئمة - تعد سيدة وحاكمة على القواعد الأصولية، فإذا خالفت القاعدة الأصولية الفرع الفقهي، وجب تعديل القاعدة أو ربما استغني عنها.

وتعتبر هذه المنهجية منهجية استنباطية؛ لأن قواعدها الأصولية استنبطت من اجتهادات الأئمة المعروفة والمحصورة فيما تركوه من فتاوى وآراء إزاء مختلف المسائل والقضايا.

كما أن نتائج هذه المنهجية من قواعد لا تكبر مقدماتها التي تكونت منها، فالقواعد الأصولية لا يمكن لها أن تخالف الفروع الفقهية. وتسمى هذه المنهجية بالمنهجية الحنفية؛ لأن علماء الحنفية هم الذين ابتكروها في منتصف القرن الثالث الهجري دفاعاً عن اجتهادات الأئمة التي مستها المنهجية الشافعية بالانتقاد والنقض، كما تعرف هذه المنهجية بمنهجية الفقهاء لكونها المنهجية الآخذة بالنظر الفقهي، أو لكونها المنهجية التي حافظت على التراث الفقهي الحنفي، ودافعت عن اجتهادات أئمة المذهب الأوائل.

وأما أهم الكتب المؤلفة وفق المنهجية الحنفية، فهي كتاب الفصول في الأصول للجصاص، وكتاب تمهيد الفصول في الأصول للسرخسي، وكتاب الأصول للبزدوي، وشرحه كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري، وكتاب المنار وشرحه للنسفي، وغيره.

ويمكن التعرف على الكتب المؤلفة وفق هذه المنهجية من خلال النظر في الطريقة التي يتبعونها في التأليف، حيث إنهم يبدؤون كتاباتهم بالحديث عن مباحث الدليل، فمباحث الاجتهاد، ومباحث

الاسـتنباط، ثم مباحث الحكم، وربما قدَّموا مباحث الاسـتنباط على مباحث الاجتهاد، ولكنهم يصـرون علـى البدء بمباحث الدليل خلافاً للمنهجية الشافعية التي تصر على البدء بمباحث الحكم.

وبطبيعة الحال، يعد الاختلاف بين المنهجيتين حول المباحث الأولى بالبدء اختلافاً مقصوداً؛ ذلك لأن المنهجية الشافعية ترى البدء ببيان كل ما يتعلق بالحكم الشـرعي وأقسـامه وخصائصه تمهيداً للحديث عن الأدلة الشرعية التي تصلح لإثبات تلك الأحكام الشرعية المختلفة. وأمـا المنهجيـة الحنفية، فإنهـا ترى أن البـدء بالتعرف علـى الأدلة وإقرارها هو الأولى انطلاقاً من أن الأساس هو الأدلة والأحكام نتاج الأدلة وأسُّها.

ثالثاً: المحاولة المنهجية الشاطبية

مرمانا من هذه المحاولة، ما عني به الإمام الشـاطبي في موافقاته مـن محاولـة منهجية كانت تروم إيجاد تكامل بـين فهم النص وتنزيل النص في الواقع المعيش، فلئن هدفت سـائر المنهجيات الأصولية ببيان سبل تفهم النص الشرعي، وأغفلت سبل تفهم الواقع المعيش، ووسائل الوصـل بين النص والواقع، فإن المحاولة الشـاطبية، التي أوشكت أن تكون منهجية أصولية ثالثة، سعت إلى تحقيق هذا التكامل.

وتمثـل هذا الهم المنهجي التكاملي في محاولته من خلال ما ابتكره من صـياغة لمباحث الفكر الأصـولي صياغة مقاصدية، وما انفرد به من تأصـيل لبعد مآلات الأفعال في الفكر الأصولي، فضلاً عمَّا أورده من ضبط علمي للفكر المقاصدي في الدرس الأصولي.

وإنمـا اعتبرنا هذه الإبداعات محاولـة منهجية لغلبة نزعة التردد والتوجس على الإمام الشاطبي، فضلا عن غلبة الاختصار على طريقة عرضـه لهذه الإبداعات والإشراقات التي نخال ظروفه الفكرية أحَدَ الأسباب الوجيهة وراء هذا التردد والتوجس.

رابعاً: المحاولة المنهجية التوفيقية بين منهجيتي الشافعية والحنفية:

يراد بهذه المنهجية المحاولات التوفيقية بين المنهجيتين: الشافعية والحنفية في صياغة القواعد وتقرير الأصول، وتنسب هذه المنهجية إلى عدد من علماء القرنين السابع والثامن، كالإمام ابن الساعاتي في كتابه الموسوم بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام، والإمام صدر الشريعة في كتابه الذي عنونه بتنقيح الفصول وشرحه التوضيح، والإمام ابن الهمام في كتابه التحرير، وتتميز هذه المحاولات عند القائلين بها باستفادتها من مزايا المنهجيتين لتشكيل منهجية أصولية جديدة، كما تتميز بابتعادها عن سلبيات كلتا المنهجيتين، وخاصة المنهجية الشافعية التي تعد الأمثلة التطبيقية فيها شحيحة ونادرة.

وبهذا يتبين لنا المراد بالمنهجيات الأصولية، ولنتبع هذا البيان بقراءة معرفية أخرى في علاقة الفكر الأصولي بعلم الكلام بوصفه أهم علم أثر في مباحث هذا الفكر وموضوعاته، وسنضع رحالنا في هذه القراءات المعرفية عند الفصل الأخير الذي نخصصه لتأصيل القول في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي في ضوء الواقع الذي نعيش فيه أملاً في النهوض بهذا الفكر، وصيرورته فكراً فاعلاً وحاضراً في الحياة الفكرية الإسلامية المعاصرة سعياً إلى تفعيل أمين ومكين للدور الذي ينبغي أن يقوم به هذا الفكر في العصر الراهن لمجابهة مستجدات العصر الحثيثة وتطوراته المتلاحقة. وعليه، فهلمَّ بنا - أيها القارئ العزيز - إلى جنبات فصول هذا الكتاب.



الفصل الأول

في تشكل المنهجيّات الأصولية الأساسية: الإرهاصات والظروف والسير الاستدلالي

تمهيد

ليس من اليسير أن يحظى المرء بالوقوف على قراءات معرفيَّة (إبستمولوجيَّة) هادفة إلى إبراز دور الظروف الفكريَّة والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكل المنهجيات الأصولية، بل من العسير حقا أن يتوافر الإنسان على تحليل نقديٍّ دقيق لملابسات وعوامل تشكل المنهجية الشافعية التي تشكلت قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجري راميةً إلى ضبط حركة النظر الاجتهادي بشكل عام، وأما التحليل المعرفي المنهجي لظروف تشكل تلك المنهجية الحنفية التي تشكلت في بدايات القرن الرابع الهجري قاصدة الحفاظ على التراث الفقهي، وعلى آراء وفتاوى الأئمة العظام الأوائل، فما يزال ثمة تجاوز لأي تحليل علمي دقيق لهذا الجانب من تشكل هذه المنهجية.

ومهما استفرغ المرء من طاقة، فإنه لن يعثر ذات يوم على قراءة معرفية للظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي خيَّمت على الساحة الإسلامية في القرن الثامن الهجري والتي أسهمت في تشكل المحاولة المنهجية الشاطبية التي رامت إعادة الوصل بين معاني التنزيل السامية ومآلات الوقوع الفعلي لتعاليم الشرع في الواقع.

لئن كان هنالك اتفاق بين أهل العلم بتاريخ الأفكار على وجود ارتباط وثيق بين تشكل منهجيات التفكير والظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تدفع بتلك المنهجيات إلى الظهور، بل لئن كان ثمة اقتناع متواتر لدى أولي النهى والفكر أن لظروف الزمان والمكان أثراً جلياً على تشكل مناهج التفكير، وتكوين الأفكار والمبادئ، وتأصيل الأصول وتقعيد القواعد، وأن لها تأثيراً أي تأثير في نتائج الأفكار والمبادئ والأصول، فإن الحاجة تمس اليوم إلى كشف النقاب عن هذه الأبعاد في تشكل المنهجيات الأصولية التي ابتكرتها الذهنية الإسلامية وأبدعت في تشكيلها وتكوينها.

ولهـذا، فإننـا نروم في هذا الفصـل القيـام بقـراءة معرفية تعنى بإبراز أثر ظروف الزمان والمكان، وأثر الظروف الفكرية والسياسـية والاجتماعية في تشـكل المنهجيات الأصولية سعياً إلى الارتقاء بها في ضوء التحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية السائدة.

والتزامـاً بالموضـوعية والمنهجية في تحقيق هـذه القراءة المعرفية، فإننـا نـرى أن نوزع فقراتها على ثلاثة مباحث رئيسـية، حيث ينتظم المبحث الأول حديثا منضبطا عن إرهاصات تشكل المنهجيات الأصولية في ضوء الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي كانت قائمة، وأما المبحث الثاني، فسـيتناول بالدراسـة والتحقيق ظروف التشـكل ودلالاته الفكرية والمعرفية، وسيحاول المبحث الثالث تأصيل القول في السـير الاستدلالي الذي سلكه مبتكرو هذه المنهجيات عند تقعيدهم القواعد الأصولية، وعند تأصيلهم الأصول العامة من حيث كون ذلك السير سيراً استقرائياً لآحاد نصوص الوحي كتاباً وسنة، أو من حيث كونه سـيراً اسـتنباطياً من فتاوى الأئمة وآرائهـم الاجتهادية، أو من حيث كونه سـيراً اسـتقرائياً للنصـوص من جهة وللواقع المعيش من جهة ثانية.

المبحث الأول

في إرهاصات ظهور المنهجيّات الأصوليّة

من المعلوم تاريخياً أن المنهجيات الفكرية في التاريخ لا تتشكل فجأة، كما أنه من المتفق عليه أن تلك المنهجيات لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تتشكل دفعة واحدة، بل لا بدّ لها من إرهاصات فكرية وسياسية واجتماعية؛ ذلك لأن الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية كانت، وما تزال، المصدر الخصب لتشكل المنهجيات والمبادئ والأفكار، فكلما واجهت أمة ظرفا فكريا استثنائيا أو حالة سياسية غير معهودة، لاذت بصياغة المناهج والمبادئ والأفكار بغية التعامل مع الظرف الفكري والحالة السياسية والاجتماعية.

ومن ثم، يذهب أهل العلم بتاريخ الأفكار إلى القول إن حسن تفهم منهجية من المنهجيات يتوقف على ضرورة إدراك الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة عند تشكلها وتكوينها، وكما أن قدرة منهجية من المنهجيات على التأثير والتمكين وتوليد الأفكار وإنتاج الآراء تتوقف على مدى قابلية الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية لما تروم تلك المنهجية إحداثه من تغيير أو تطوير أو تأثير.

بناء على هذا، فإن المنهجيات الأصولية بحسبانها أهم منهجية ابتكرتها العقلية الإسلامية في القرن الثاني الهجري، لم تخل من التأثر بالظروف الفكرية التي كانت سائدة إبان تشكلها وتكوينها، كما أن الأحوال السياسية والاجتماعية التي طرأت على حياة الجماعة الإسلامية غداة لحاق المصطفى صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى كانت هي الأخرى من العوامل المهمة التي أدت إلى تشكل هذه المنهجيات وتكوينها.

واعتباراً بما سبق تقريره بأن المنهجيات لا تتشكل دفعة واحدة، وإنما يسبق تشكلها وتكوينها إرهاصات وظروف فكرية وأحوال سياسية واجتماعية، لذلك، فإن نظرة متمعنة في تشكل هذه المنهجيات تبرز كيف أن تشكلها سبقته إرهاصات زمانية تمثلت في الفراغ التشريعي الذي تركته وفاة المشرع الأعظم والمبلغ الأعلم عن رب العالمين صلى الله عليه وسلم، فلئن كانت الجماعة الإسلامية قبل وفاته صلى الله عليه وسلم تحمل أزماتها ونوازلها إلى حضرته الشريفة صلى الله عليه وسلم لتجد حلولاً وأجوبة لها، فإن وفاته صلى الله عليه وسلم جعلت الجماعة الإسلامية الحاضرة تبحث عن مرجعية أخرى يؤمل منها القيام بالمهمة التي كان صلى الله عليه وسلم يقوم بها خلال سني حياته صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم.

ولئن كان الوحي الإلهي المصدر الأجلّ والمرجع الأعظم الذي كان المصطفى صلى الله عليه وسلم يلوذ به بحثا عن حلول ناجعة للنوازل والأزمات التي كانت تداهم ساحتهم، فإنّ وفاته صلى الله عليه وسلم كانت إيذاناً ببروز الحاجة كل الحاجة إلى مرجعية أخرى تنضاف إلى مرجعية الوحي الخالد وخاصة عند الهم ببيان حكم الشرع في النوازل والأزمات التي لم تعرفها الساحة الإسلامية من قبل.

وهكذا، مرت السنون، وتوالت الأحداث، وتتابعت الأزمات على مقر الخلافة الراشدة، فظهرت فتن الخروج، ومنع الزكاة، والتمرد على أوامر الخليفة الأول، وفي خضم هذه الأزمات والنوازل، توجه الصحب الكرام الذين ربَّاهم المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى تفعيل العمل بجملة من المنهجيات والأدوات التي تعلموها من لدن المصطفى صلى الله عليه وسلم وكان من أهمها ارتكازهم في اجتهاداتهم على مقاصد الشرع متمثلة في مراعاة المصلحة، والاعتداد بالمآلات، وتوظيف العديد من الأدوات المنهجية التي عرفت بعدُ بمصادر التشريع أو أدلة التشريع، وتتمثل في حقيقة الأمر في الأدلة التبعية التي وعاها

الصحب - رضي الله عنهم - أيما وعي وصدروا عنها أحسن صدور، غير أنهم لم يعبروا عن هذه الأدوات العلمية بمسمى الأدلة، ولكنهم استحضروها في سائر اجتهاداتهم، ويمكن لكل ناظر منصف أن يجد حضوراً باهراً لهذه الأدلة في مختلف اجتهادات الصحب والتابعين وتابعيهم.

واعتباراً بأنَّ الظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية تدفع المنهجيات إلى الظهور رويداً رويداً، فإن تلك الظروف التي خيمت على الحياة الإسلامية غداة وفاته صلى الله عليه وسلم وعشية تولي أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - الخلافة من بعده، كانت تتجه اتجاها حثيثا نحو ظهور مرحليٍّ لما عرف بعد بالفكر الأصوليِّ.

أجل، إن اتساع رقعة الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم واختلاط مسلمة الرسالة بمسلمة الفتوح [1]، أدى ذلك إلى أن عرفت الحياة الإسلامية طرقاً متنوعة للتفكير ومناهج متعددة للتعقل، كما ولجت الساحةَ الإسلامية أنماطٌ فكرية متعددة ذات رواسب وثقافات وخلفيات علمية مختلفة، واعتباراً بأنه قد كان لأحكام الإسلام مصدران أجلاَّن، وهما: النص والاجتهاد، لذلك، فقد حاولت جميع الأنماط الفكرية والمناهج العلمية رسم منهجية صارمة تقوم على ضبط علمي منهجي رزين لحركة تفاعل العقل الإنساني المتغير مع النص الشرعي الثابت.

وفي خضم ضبط العلاقة الثاوية بين المطلق والمتغير، برزت على السطح معالم إشكالية كانت لها بوادر في عهد الرسالة، إنها إشكالية علاقة عقل بنقل من حيث الموقع في الفكر الإسلامي، ويمكن للمرء أن يلمس بوادر نشأة هذه الإشكالية في عهد الرسالة؛ وذلك من

1- مرمانا بمسلمة الفتوح أولئك الجموع الذين اعتنقوا الإسلام عن طريق الفتوح الإسلامية التي حدثت بعد وفاة الرسول، وهؤلاء يختلفون عن مسلمة الفتح الذين دخلوا في الإسلام في حياة الرسول عام فتح مكة؛ فجل أولئك صحابة، وأما هؤلاء، فليس فيهم صحابيّ واحد، وكلهم من التابعين، وتابعيهم. فليتأمل!.

خلال حديث معاذ الشهير الذي تركز حول المرجعية الإسلامية العليا لقضايا العقيدة والاجتماع والاقتصاد والسياسة والقضاء والإفتاء، وعني الصحابي الجليل معاذ بن جبل – رضي الله عنه – برم المنهجية التي يروم اتباعها في حل المشاكل والنوازل التي قد تواجهه في أرض اليمن، وهذا نص الحديث الذي تضمن بيانا لتلك المنهجية: «عن عمرو بن أناس من أصحاب معاذ، عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن، قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره، ثم قال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم. (1)

1- إن هذا الحديث أخرجه الإمام أبو داود في سننه في القضايا عن حفص بن عمر، وأخرجه الترمذي أيضاً في سننه باب الأحكام. وثمة نزاع عريق بين العلماء حول صحة هذا الحديث وضعفه، ولئن كان جمهور الأصوليين قد انتهوا إلى تصحيحه، وقبوله مطلقاً، فإن الظاهرية عن بكرة أبيهم قد عدّوه حديثاً ضعيفاً شديد الضعف في بعض طرقه، واعتبروه حديثاً موضوعاً حسب بعض طرقه أيضاً. وقد تزعم رد هذا الحديث الإمام المحدث الأصولي الظاهري ابن حزم، فتصدى لبيان ضعف الحديث في أكثر من موضع في كتابه الإحكام في أصول الأحكام. وأما جمهور علماء الأصول والفقه قد وقفوا من تضعيف ابن حزم موقفاً شديداً، واعتبروا الأساس الذي اعتمد عليه الظاهرية في رد الحديث أساساً غير متين، وذهبوا إلى القول بأن هذا الحديث حسب سنده منقطع، ولكن انقطاعه لا يوجب ضعفه، وفي هذا يقول الخطيب: «.. فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر، لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يسمّوا، فهم مجاهيل، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو «عن أناس من أصحاب معاذ» يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته. وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح..» انظر: الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه (الرياض، مطابع القصيم، طبعة 1389هـ) ج1، ص 188 وما بعدها.
وأما ابن القيم، فقد أكّد ما قاله الخطيب البغدادي، فقال ما نصه: «.. فهذا حديث وإن كان من غير مسمَّيْن، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق بالمحل الذي لا يخفى؟ ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالقول في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث، فاشْدُدْ يديك به..» انظر: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م) ج1 ص154-155 (باختصار).
وأما الظاهرية، فإنهم يضعفون هذا الحديث، وفي ذلك يقول ابن حزم: «.. هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسمّوا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه هذا.. وأيضاً فإن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع؛ لأن من المحال البين أن يكون الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكلمت لكم

جليٌّ فيما عرضه الصحابي الجليل معاذ – رضي الله عنه – اعتقاده بضرورة تقديم المنقول (الصريح) على المعقول سواء على مستوى الترتيب المرجعي أم على مستوى الترجيح والاختيار في حالة نشوب تعارض بينهما، فلما لحق النبي صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، وعمَّ الإسلام الجزيرة وشبهها، ودخلت الناس بثقافاتهم ورواسبهم في دين الله أفواجاً، استجدت قضايا، وداهمت الحياة الإسلامية نوازل متفرقة، وحوادث متنوعة لم يشملها الوحي الإلهي بالبيان والتفصيل والتحرير.

ومن ثم بدأت الإشكالية تظهر رويداً رويداً، وما أن ينتصف القرن الثاني الهجري، فإذا بالساحة الإسلامية تشهد تشكل مدارس فكرية (فقهية) هادفة إلى الحفاظ على تراث النبوة وذلك بالانصراف نحو تقعيد القواعد ووضع الأصول لمواجهة مستجدات العصر ونوازله، فظهرت الإشكالية القديمة في شكل إشكالية جديدة، إذ إنها غدت في شكل إشكالية العلاقة بين الحديث والرأي، وبتعبير أدق إشكالية العلاقة بين النص والرأي، وتحولت الإشكالية من حيث الشكل من أن تكون إشكالية علاقة نص باجتهاد إلى إشكالية علاقة نص برأي. وقامت المدارس الفكرية بتبني مواقف متعارضة من الإشكالية، وصنّفت المدارس حسب نظرتها إلى الأولى بالترجيح والتقديم والاختيار عند وقوع تعارض بين النص والرأي.

دينكم﴾، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ و﴿تبياناً لكل شيء﴾ ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن، ومن المحال البين أن يقول الله تعالى مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾. ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه يقع في الدين ما لم يبينه عليه السلام. ثم من المحال أن يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فأفتوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا، جاء هذا بالسند الصحيح الذي لا اعتراض فيه.. ثم يطلق الحكم في الدين بالرأي، فهذا كله كذب ظاهر لا شك فيه، وقد كان في التابعين الراوين عن الصحابة – رضي الله عنهم – خبثٌ كثيرٌ، وكذبٌ ظاهرٌ، كالحارث الأعور، وغيره ممن شهد عليه بالكذب، فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو، ولا لحاله..». انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980م) م2، ج7 ص112 وما بعدها، وج6، ص35 وما بعدها.
وعلى العموم، إننا نعتقد بأنه بغض النظر عن قبول هذا الحديث أو رفضه، فإن ما لا خلاف فيه هو أن مراعاة هذا الترتيب عند الاجتهاد كان شأناً حاضراً في جميع اجتهادات الصحب الكرام – رضي الله عنهم – وبالتالي، لا طائل كبيراً في توظيف هذا الحديث لدعم اتجاه أو رفض اتجاه، فيتأمل!.

واعتباراً بأن رواد المدرسة الحجازية ومن والاهم كانوا يرون الاعتداد بضرورة تقديم النص (الأثر) على الرأي في جميع الأحوال، لذلك عرفت هذه المدرسة بمدرسة أهل الأثر أو أهل الحديث، وأما رواد المدرسة العراقية والمصرية، فلم يكونوا يرون هذا الرأي، بل لم يكونوا يتحرجون في كثير من الأحيان من تقديم الرأي على الأثر إذا لم تتوافر في الأثر الشروط التي اشترطوا توافرها فيه، ونتيجة لهذا، فقد عرفت هذه المدرسة بمدرسة أهل الرأي!.

وعلى العموم، إنَّ هذا التحوّل على المستوى الشكلي غيَّر من نوعية منهجية التعامل والعلاقة بين المتعاملين، فبينما كانت نظرة المتعاملين المختلفين إلى بعضهم البعض في المنهجية الجديرة بالاتباع - يوم أن كانت إشكالية علاقة نص باجتهاد - متسمةً بتقبل الغير والرضى به، فإنَّ هذه النظرة أمست بسبب تحول الإشكالية إلى علاقة نص برأي متسمة بشيء من الحدة والتأنيب في النظرة إلى المخالف الذي يجعل العلاقة الجدلية بين النص والرأي علاقة تكامل أو علاقة تكافؤ، أو يجعل الرأي شبه حاكم على جملة من النصوص الظنية الدلالة، أو الظنية الثبوت.

ويمكن للمرء أن يلمس بصيصاً من أثر هذه الحدة المغلفة بغلاف التناصح في المراسلات التي كان تتم بين أئمة المجالس والحلق العلمية آنذاك.

فها هو الإمام مالك إمام دار الهجرة ينبري لدعوة ليث بن سعد إلى الابتعاد عن مخالفة منهجية أهل المدينة في فهم نصوص الوحي وتنزيلها، فيقول له في خطابه الشهير إليه:

«.. اعلم - رحمك الله - أنه بلغني أنك تفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك، وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم

علـى مـا جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفســك، وتتبع ما ترجو النجــاة باتباعــه، فإن الله تعــالى يقول في كتابه: والســابقون الأولون من المهاجرين والأنصـــار. الآية... فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله بـين أظهرهم يحضــرون الوحـي والتنزيل، ويأمرهــم، فيطيعونه ويسن لهم فيتبعون، حتى توفاه الله.. فإذا كان الأمر في المدينة ظاهراً معمــولاً بــه لم أرَ لأحدٍ خلافه للذي في أيديهم مــن تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادّعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصـــار يقولون: هــذا العمــل الذي ببلدنا، وهذا الذي مضـــى عليه من مضـــى منّا لم يكونــوا مــن ذلــك على ثقــة، ولم يكن لهم مــن ذلك الذي جــاز لهم. فانظر - رحمك الله - فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أني أرجو ألا يكــون دعائــي إلى ما كتبت به إليك إلا النصــيحة لله تعالى وحده والنظر لك والظن بك، فانزل كتابي منك منزلته، فإنّك إن فعلت تعلم أني لم آلك نصحاً..» (1).

إن هذا الخطاب نموذج من المراسلات التي كانت تتم بين المختلفين في رســم العلاقــة الجدلية بين النصــ والرأي، ولا يخفــى ما ينطوي عليــه من تأنيب للمخالف، فكأن الإمام مالــكاً ينطلق من منطلق كون التصــنيف المنهجي لمصــادر الأحكام والإفتاء والقضاء الذي ورثه عن علمــاء المدينــة لا ينبغي لأحد تجاوزه ولا مخالفته؛ لأن مخالفته تعني توليــد أحكام مخالفــة للأحكام التي عليها النـاســ ببلدته، ولا يخفي مــا في ذلــك في المنظور المالكــي من خطر، ولذلك وجد نفســه ملزماً بنصيحة ليث بن سعد بضرورة التراجع عن المنهجية المخالفة لهم.

ومــا أن تلقى الإمام ليث - رحمه الله - هذا الخطاب من إمام دار الهجرة، حتى انبرى للرد عليه قائلا ما نصّه:

1- انظر: القاضي عياض بن موسى السبتي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (بيروت، دار مكتبة الحياة/ وطرابلس، دار مكتبة الفكر) ج1، ص64-65.

«.. سـلام عليـك، فإني أحمد الله الـذي لا إله إلا هو، عافانا الله وإياك، وأحسـن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة. قد بلغني كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذي يسرني، فأدام الله ذلك لكم وأتمه بالعون على شـكره والزيادة من إحسانه، وذكرت نظرك في الكتب التي بعثت بهـا إليك وإقامتك إياها وختمك عليهـا بخاتمك، وقد أتتنا، فجزاك الله عمـا قدمت منها خيراً، فإنها كتبٌ انتهت إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها، وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقويم ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوت أن يكون لها عنـدي موضـع، وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خـلا إلا أن يكون رأيك فينا جميلاً إلا لأني لم أذاكرك مثل هذا، وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفـة لما عليه جماعـة من الناس عندكـم، وأني أحق على الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وقد أصـبت بالذي كتبـت به من ذلك إن شـاء الله تعالى، ووقـع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحداً ينسـب إليه العلم أكره لشـواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلا لعلماء أهل المدينة الذين مضـوا، ولا آخـذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه منـي، والحمد لله رب العالمين لا شـريك لـه.. وأما ما ذكرت من قول الله تعالى ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ (التوبة: 100) فإن كثيرا من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجنّدوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمين لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسـير لإقامة الدين والحذر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرًا فسره القرآن، أو عمل به النبي صلى الله عليه وسلم أو ائتمروا فيه بعده إلا علمهموه، فإذا جاء أمر عمل فيه

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمروهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا بعد في الفتيا في أشياء، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم.. وقد عرفت أيضاً إنكاري إياه أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مطر، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل.. ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يقضي بالمدينة به، ولم يقض به أصحاب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشام وبحمص، ولا بمصر، ثم ولي عمر بن عبدالعزيز وكان – كما قد علمت – في إحياء السنن والجد في إقامة الدين والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس، فكتب إليه رزيق بن الحكم: إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق، فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز: إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين، ولم يجمع بين العشاء والمغرب قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخناصرة ساكناً.. وقد بلغنا عنكم شيءٌ من الفتيا مستكرها، وقد كنت كتبت إليك في بعضها، فلم تجبني في كتابي، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك، فتركت الكتاب إليك في شيء مما أنكره، وفيما أوردت فيه على رأيك.. وقد تركت أشياء كثيرة من أشباه هذا، وأنا أحب توفيق الله إياك وطول بقائك لما أرجو للناس في

ذلك من المنفعة وما أخاف من الضيعة إذا ذهب مثلك مع استئناسي بمكانك وإن نأت الدار، فهذه منزلتك عندي، ورأيي فيك فاستيقنه، ولا تترك الكتاب إلي بخبرك وحالك وحال ولدك وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصل بك، فإني أسر بذلك، كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا وتمام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله..» [1].

لئن تبدى ظاهرياً كون الخلاف بين الإمام مالك والإمام ليث خلافاً على مستوى الأحكام والاجتهادات لا على مستوى المناهج، فإنَّ النظرة المتفحصة والمتمعنة في الخطابين العظيمين تهدي إلى تقرير القول بأن الخلاف في حقيقته خلاف في المنهج، وليس خلافاً فيما ينتجه المنهج، ولا ما يولده المنهج من فقه، إذ إن الاختلاف في المنهجية يحتم الاختلاف على مستوى الفقه؛ وليس العكس. ولذلك كان حرص الإمام مالك - إمام دار الهجرة - كبيراً على ضرورة إقناع الإمام ليث بأهمية وضرورة متابعة منهجية أهل المدينة، وأما الإمام ليث، فقد رأى أن السنة النبوية لا يمكن لها أن تنحصر في المدينة، وأن جملة من الاجتهادات والفتاوى الشائعة في المدينة تعد مخالفة للسنن التي حملها أولئك الصحب الكرام - رضوان الله عليهم - معهم إلى بلاد الشام ومصر والعراق وسواها. ولذلك، فالمنهج الأولى بالاتباع من المنظور الليثي هو المنهج الذي يعتد بالنص ولا يعتد بالبقعة بصورة صارمة!.

وعليه، فإننا نخلص إلى تقرير القول بأنه لئن اتسم إنكار الإمام مالك على ليث في مخالفته منهجية أهل المدينة بشيء من الإنكار الهادئ، والحدة المخففة، واتسم رد ليث هو الآخر على إنكاره بشيء من الرفض غير المباشر لمتابعة أهل المدينة في منهجيتهم فإننا نجد أن الحدة في الإنكار على المخالف في المنهجية بلغت ذروتها لدى تلاميذ الأئمة.

1- انظر: ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبط وترتيب محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام 1991م) ج3 ص69-73 باختصار.

فها هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني يفتخر على الإمام محمد بن إدريس الشافعي بكون إمامه - الإمام الأعظم - أعلم من شيخ الشافعي إمام دار الهجرة، ويقول قولته كما يرويها عنه الشافعي:

«قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا - يعني أبا حنيفة - أعلم من صاحبكم - يعني مالكاً - وما كان على صاحبكم أن يتكلم، وما كان لصاحبنا أن يسكت..» [1].

إن هذا الافتخار منصَبٌّ على الافتخار بتفوق المنهجية التي كان يتبعها أبو حنيفة في الاستنباط على المنهجية التي كان يتبعها الإمام مالك في الاستنباط. وما أن يبلغ هذا القول إلى مسمع الشافعي، فيغضب غضبة مضرية، فيرد على الشيباني قائلاً:

«.. نشدتك الله من كان أعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك أو أبو حنيفة؟ قال: مالك، لكن صاحبنا أقيس، فقلت (الشافعي): نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام..» [2].

وهكذا يجد المرء هذا التحول في منهجية التعامل مع الإشكالية، ولكن الذي ينبغي ملاحظته في هذا التحول هو أن ثمة رغبة عارمة كانت تمازج صاحب كل قول في هذه القضية في أن تكون منهجيته هي المعتمدة في تكييف العلاقة الجدلية بين النص والرأي، أو بين النقل والعقل، وهذا خلاف لما كان عليه الناس في عصر الرسالة، فقد كانت صدور الصحابة - رضوان الله عليهم - رحبة لا تضيق ذرعاً بمناهج المختلفين معهم في مناهج التفكير والتحليل.

1- انظر: ابن عبدالبر، يوسف النمري: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (بيروت، دار الكتب العلمية) ص24.

2- المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

إن هذا التغير في منهجية التعامل مع الإشكالية يعود في نظرنا إلى تلك التطورات الفكرية والعلمية المتصاعدة والتغيرات الاجتماعية المتلاحقة التي طرأت على الحياة الإسلامية، وأثرت في نظرات المختلفين إلى المنهجيات المخالفة تأثيراً أيما تأثير.

على أنَّه من الحري بالتقرير أن الظروف السياسية التي كانت قائمة، كان لها تأثير واضح على طريقة تعامل أهل العلم مع هذه الإشكالية وخاصة بعد أن قامت للمعتزلة دولة متمثلة في الخليفة عبدالله المأمون الذي قربهم وأعلى من مكانتهم وشأنهم، فغدوا بعد - بقدرة قادر - المرجع الأول والملاذ الأساس لسائر المسائل الفكرية والعلمية التي عرفتها الساحة الإسلامية آنذاك.

وانطلاقاً من المكانة التي كان يكنها المعتزلة للمنطق اليوناني، فقد نبدوا إلى الخليفة المأمون ترجمة جملة حسنة من كتب الفلسفة والمنطق في بدايات القرن الثالث الهجري، مما كان له أثره غير المنكور في إعادة الواقع الإسلامي إثارة الإشكالية في شكل إشكالية علاقة نقل بعقل، وعلاقة عقل بنقل.

أجل، إن هذا التغير على مستوى الإثارة ليس أمراً اعتباطياً، وحاشاه، ولكنه كان انعكاساً جلياً لما طرأ على نظرة الساحة الإسلامية إلى مكانة العقل الإنساني في فهم الوحي، وفي تفعيل الواقع بتعاليمه وإرشاداته؛ إذ إن كتب الفلسفة والمنطق التي ترجمت كانت تحيط بالعقل الإنساني هالة من التقدير والمكانة لم تكن معهودة في الحياة الإسلامية من قبل.

ونظراً إلى انبهار كثير من علماء القرن الثالث الهجري بقوانين تلك الفلسفة والمنطق عنوا بإثارة المسألة من جديد، فظهرت على السطح مسألتا التحسين والتقبيح، هل هما عقليتان أم شرعيتان؟ وبتعبير آخر، هل هما نقليتان أم عقليتان؟ كما ظهرت مسألة الإصابة والتخطئة في الاجتهاد، هل كل مجتهد مصيبٌ أم المصيب واحدٌ فقط؟

وزبدة القول، إنَّ انتقال مقرّ الخلافة من دار الهجرة (المدينة المنورة) إلى بلاد الرافدين قد كان له هو الآخر أثره في مداهمة الحياة الإسلامية بجملة من القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية التي ما كانت دار الهجرة تعهدها، ولا عرفتها من قبل.

تأسيساً على هذا، يمكننا تقرير القول بأن الإشكالية ظلت، وما تزال، منذ قرون تعرض وتلح على الواقع الإسلامي في كل عصر حلَّها، وإراحة الناس منها، وتختلف حدة عرضها من قرن إلى آخر، إذ إنَّ إثارتها بلغ الذروة عند علماء القرنين الخامس والسادس، ولذلك، فلا غرو أن يجد المرء أمثال الغزالي يحصر مصادر الأحكام في الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

بل لا عجب في أن يؤلّف ابن تيمية في القرن الثامن الهجري كتابه الشهير معنوناً إياه بـ «درء تعارض العقل والنقل».

ولئن مضت القرون الغابرة وشهدت الإشكالية تغيرا في طريقة عرضها نتيجة تغير الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية، غير أنَّه مما يجدر ذكره أن التغير في بسط الإشكالية وربطها بالواقع الفكري والاجتماعي توقف عند القرن الثامن الهجري، ولم يطرأ عليها أي تغيير أو تحول في القرون اللاحقة.

ولهذا، فلا عجب أن يجد المرء ساحتنا الفكرية المعاصرة تعيد اثارة الإشكالية بالشكل الذي عرضت به من قبل دون استحضار أو التفات إلى التغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على الواقع الإسلامي المعاصر.

ومهما يكن من أمر، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بإن إشكالية العلاقة والمقاربة بين النص والاجتهاد (الحديث والرأي) التي تم عرضها في الأشكال المذكورة يمكن إعادة بسطها اليوم بسطا منهجيًّا

علميًّا منضـبطاً وصولاً إلى حلٍّ جذريٍّ لأساسها، نعني أنه من الأولى أن تعرض هذه الإشـكالية على أنها إشـكالية علاقة وحي بفهم بدلا من علاقة نقل بعقل.

إن هـذا العرض الجديد للإشـكالية ينطلق من اعتقـاد بأن النقل والعقل ليسا بأمرين متناقضين، ولا متضادين كما قد يتصور البعض، ولكنهمـا أمـران متكاملان، فالوحي، علـى الرغم من سـمو تعاليمه ومضامينه، لا يمكن تنزيله على أرض الواقع ما لم يصاحبه فهم دقيق وإدراك أصيل لمكانته ولدوره.

وأمـا الفهـم، فهو الآخر لا سـداد فيـه ما لم ينطلق مـن تعليمات وإرشـادات الوحي؛ إذ إنـه يغدو جملة من الأوهام والتصـورات التي تنتعش في أرجائها الأهواء والشـهوات والرغبـات؛ الأمر الذي يؤكد ضرورة العلاقة التكاملية بينهما.

وبطبيعة الحال، لا جدال في أن الوحي الإلهي كامل في ذاته، ولكن هذا الكمال لا يكشفه ولا يدركه إلا من رزق فهما سديدا ووعيا عميقا صادرا عن فطرة سوية قويمة تستند إلى عقل سليم سديد.

وقصـارى القول: إن المقاربة بين الوحي الإلهي والفهم الإنساني له تظل إشـكالية تتعارض في حلها وفكها الأفهام والألباب، ولا يخلو أي حل لها من تأثر بالواقع المعيش؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تجاوز سـرد الحلـول التاريخيـة أو الآنية لهذه الإشـكالية، والدعوة إلى اسـتفراغ الطاقة في سـبيل تقديم حل ناجع معاصـر لهذه الإشـكالية، وإراحة الخاصة والعامة من ترسباتها ومخالفاتها.

المبحث الثاني

في ظروف تشكل المنهجيَّات الأصوليَّة ودلالاته المعرفية والاجتماعيَّة

لقد بات واضحاً فيما سبق أنَّ المنهجيات الفكرية العلمية القديمة التي نشأت في تاريخنا كانت تهدف إلى رسم علاقة موضوعية وعلمية بين النص والاجتهاد، أو بين النقل والعقل، كما أنَّ هذه المنهجيَّات كانت، ولا تزال، تتباين في طروحاتها وتختلف في توجهاتها بسبب هذه الإشكالية.

وبما أن المنهجيَّات الأصوليَّة تعتبر أهم منهجيات الفكر الإسلامي التي حاولت التركيز على ضبط هذه الإشكالية، وتقديم حلول لها، لذلك، حريٌّ بنا تسليط الضوء عليها وعلى ظروف تشكُّلها مؤكِّدين منذ البداية على القول بوجود منهجيَّتين أساسيتين في الفكر الأصوليّ، وهما: المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية.

ولئن تحولت الإشكالية من منتصف القرن الثاني الهجري من أن تكون إشكالية علاقة نص باجتهاد إلى علاقة نص برأي، أو حديث برأي، وتشكلت المدارس الفكرية في ذلك الحين لحلها، فإن مؤرخي تاريخ الفكر الإسلامي يؤكدون على اعتبار المنهجية الشافعية أولى المنهجيات الفكرية التي حاولت ضبط هذه الإشكالية من جهة، وحلها من جهة ثانية.

إن إخراج التعامل مع هذه الإشكالية من دائرة عدم الانضباط والتنظيم إلى دائرة منهجية علمية صارمة يعود إلى نهايات القرن الثاني الهجري عندما وضع الإمام الشافعي كتابه الموسوم بـ«الرسالة»، وذلك بعد أن اطّلع عن كثب على معالم المنهجية المدنية التي أرسى الإمام مالك قواعدها، وأعطاها ما تستحق من رعاية وعناية، وهو ما جعله ينتهي إلى توليد فقه مغاير في جانبه المنهجي للفقه الذي ولّدته

منهجيات الأئمة الآخرين. وليست ثم ذرة شك في أن الإمام الشافعي قد قدر له أيضاً أن يستوعب المنهجية العراقية وما ولدته من فقه واقعي أو افتراضيّ، بل إن الإمام الشافعي أدرك أن هذه المنهجية التي كانت محل رفض واتهام لدى رجالات المنهجية المدنية لا تخلو من جوانب صحة، وليس كلُّها باطلاً، أو رأياً مذموماً كما كان يسمع ذلك في حلق علماء المدينة ويؤكدها له إمام دار الهجرة في جلساته ودروسه.

وأما المنهجيات الأخرى من منهجية أوزاعية في الشام، أو منهجية ليثية في مصر، فلم تكن معالمها غائبة عن إدراك الشافعي، وقد كان شاهداً وحاضراً عند تلك المطارحات العلمية التي تمت بين الإمام مالك – إمام دار الهجرة – وإمام الديار المصرية ليث بن سعد، غير أن الملاحظ هو أن الإمام الشافعي بعد أن بلغ أشدَّه وبلغ الأربعين من عمره، واستوعب خصائص جميع المنهجيات التي كانت سائدة آنذاك، لم يعجب بأية منهجية من تلك المنهجيات المعاصرة سواء منها المدنية التي ترعرع وتشبع من مبادئها وطروحاتها، أم المنهجية العراقية التي ساقه قدره إلى التعرف عليها عن كثب، أم المنهجية المصرية التي دفعته الظروف السياسية في دار السلام إلى العيش بين معتنقيها في بلاد النيل، غير أنه من الملاحظ أن الإمام الشافعي اختار منهجية هادئة للتعامل مع هذه المنهجيات والتعبير عن نقده لها، وخاصة مع المنهجية المالكية التي كان محسوباً عليها بسبب شدة تعلقه بإمامه وشيخه.

وبطبيعة الحال، من الحريٌّ بالتقرير في هذا المقام أن الإمام الشافعي كان في بداية أمره متّبعاً للمنهجية المالكية، وكان سيظل عليها لو لم يسقه قدره إلى العراق، ثم مصر بعدُ.

وعلى العموم، إنَّ تصدِّي الإمام الشافعي لتقديم منهجية جديدة متجاوزاً كل هذه المنهجيَّات المنتشرة والمسيطرة دليلٌ ساطعٌ على حاجة

المناهج البشرية كلها إلى المراجعة والتطوير والتعديل وربما الاستغناء، ودليلٌ أيضاً على ملازمة حالة القصور والنقصان للمناهج البشرية.

إن الإمام الشافعيَّ قد وجد في خطاب محدِّث البصرة عبدالرحمن بن مهدي [1] فرصةً للبوح بالمنهجية الجديدة التي تستوعب المنهجيات السابقة وتهضمها ولكنها لا تقف عندها، وإنما تتجاوز ما تأثَّر منها بظروف النشأة والبيئة والمكان والحال.

إنَّ عمل أهل المدينة الذي حاول شيخه وإمامه إقناعه بقاعديته ومصدريَّته للأحكام لا يعدو في نظره أن يكون مصدراً زمنياً صالحاً للاستئناس لا للتأسيس والتقعيد، بل إنَّ الاستحسان الحنفيَّ الذي بذل شيخه العراقي محمد بن الحسن الشيباني ما وسعه من جهدٍ في إقناعه بمصدريَّته وكونه دليلاً من أدلة التشريع، لم يكن يراه إلاَّ محاولةً من لدن الفقهاء في إضفاء شيءٍ من الهيبة والقدسية على مكانة رجل العلم التي نالها ما نالها من انتكاسة وارتكاس نتيجة الأحوال السياسية المتقلبة القاسية التي قلبت لرجل العلم ظهر المجن، وهمَّشت الدور الأجل الذي كان يقوم به في المجتمع، ولهذا، لم يكن ثمة سبيلٌ لإعادة الهيبة والقوة إلى رجل العلم سوى أن تغدو انقداحاته مصدراً لتوليد الفقه الواقعي والافتراضي على حدٍّ سواء.

وأما ما كان يصدر عن فقهاء الشام ومصر من فقه معبِّرٍ عن منهجياتهم الخاصة في التعامل مع الوحي الإلهي، فلم يكن شيءٌ منها

1- يتفق العلماء على كون رسالة ابن مهدي سبباً مباشراً لتأليف الإمام الشافعي رسالته؛ إذ إنَّ هذا المحدث بعث إلى الإمام الشافعي خطاباً يسأله عن جملة من المسائل التي كان فيها نزاع بينه وبين بعض جيرانه من العلماء، فأجاب الشافعي عن هذه المسائل وزاد فيها زيادة، وهذا نص الحادثة كما يرويها موسى بن عبدالرحمن بن مهدي: «.. كان أبي احتجم بالبصرة، فصلى ولم يحدث وضوءً فعابوه بالبصرة، وأنكروا عليه، وكان سبب كتابه إلى الشافعي بذلك، فوجه بالمسألة إلى أبي، فأبي لا يعرف ذلك الكتاب بذلك الخط..». انظر: الانتقاء، ص72. من الواضح أن الشافعي كان يهم بتأليف كتاب علمي منهجي أصيل، وليست هذه الرسالة التي وجَّهها إليه ابن مهدي سبباً حقيقياً وراء تأليف هذه الرسالة، وإنمَّا هي تندرج ضمن الأسباب الفكرية والاجتماعية الأخرى.. كما يتبدى ذلك من خلال إجابته على جملة من المسائل لم يسأل عنها بتاتاً.

غائبـاً عـن ذاكرته. وبناءً على هذا، يمُكن القول إن الإمام الشـافعي، بعد إشـرافه على هذه المنهجيات ومـا تنطوي عليه من جوانب نقص وقصـور، عمد إلى وضع منهجيته الخاصة التي اكتفى فيها بحسنات تلك المنهجيات في تصوُّره، وتجاوز فيها ما كان يراه ضعفاً ووهناً.

ولا غرو أن تحظى منهجيته الفتية المستوعبة في بداية أمرها بقبول سـائر المقتنعين من روَّاد المنهجيات السابقة، حتى إذا ما أدرك خبراء المنهجيَّات السابقة وأتباعها ما يترتب على التسليم بمنهجية الشافعي الجديدة بحذافيرها من توليد لفقه جديد، ومن مصادرة غير مكشوفة لجملة لا يستهان بها من فقه أئمتهم وأقوالهم، وذلك كنتيجة منطقية لتوهـين المنهجية الشـافعية الجديدة وتضـعيفها القاعدة التي ولَّدت ذلـك الفقه، وتلك الفتـاوى والأقوال، عندئذٍ تصـدُّوا لهذه المنهجية، ونشطوا في الدفاع عن حمى ما ورثوه من فقه وفتاوى.

وقد كان أتباع المنهجية العراقية/ الحنفية أكثر الناس غيرة ورفضا وخروجـا على هذه المنهجية؛ وذلك لأن الكم الذي سيصـادر من فقه أئمتهم وفتاويهم – في حالة التسـليم الكلي لهذه المنهجية – كان أكبر بكثـير من ذلك الكم الذي كان سيصـادر من الفقه المدني، وذلك لأن ما أنتجته قاعدة الاستحسان من فقه واقعي وافتراضي لا يقاس بما أنتجته قاعدة عمل أهل المدينة من فقه رصـين، جله – إن لم يكن كله – واقعي لا افتراض فيه البتة.

ولهـذا، فـلا عجـب أن يكـون علماء المنهجيـة الحنفية مـن أوائل العلماء رفضـاً وتصدياً لهذه المنهجية، وقد دفع بهم هذا الرفض إلى البحـث عـن منهجية لا تقل في صـرامتها عـن المنهجية الشـافعية، غير أنهم لم يسـلكوا الطريقة ذاتها التي سـلكها الإمام الشـافعي في اكتشـاف منهجيته، وإنما انكبوا علـى فقه أئمتهم وفتاويهم وأقوالهم، فاستخلصوا من بطونها قواعد وأصولاً أشبه بأن تكون قواعد دفاعية محافظة على فقه أئمتهم السابقين.

وقــد كان بإمكانهــم اســتحداث منهجية أخرى تحافــظ على ذلك الفقــه مــن جانب، وتتحــدى المنهجية الجديدة من جانــب آخر، وكان مــن الممكــن أن يتحقق لهم ذلك - وخاصــة لمتأخريهم - لو حاولوا أن يمعنوا النظر في الأســس التي اعتمدها الشــافعي في نقد المنهجيات السابقة عليه وما أنتجته تلك المنهجيات من فقه؛ إذ إنَّ قدرة منهجية الشــافعي علــى نقد مناهــج الســابقين لم تتم من فراغ، بــل قد كان لعاملــي الزمــان والمكان دورٌ في تحقيق ذلــك، ذانكما العاملان اللذان جعلا من الشافعي عالماً مشرفاً على سائر مناهج التعامل مع الوحي الإلهي في عصره.

وقد كان بوســعهم لو دققوا في مقوِّمــات المنهجية أن يدركوا بعض القصــور، فينفذوا من خلاله إلى نقدها أســوةً بالإمام الظاهري ابن حزم الذي أكَّد أنَّ الظاهرية أنكروا القياس اســتناداً إلى ذات الحجة والبراهين التي أنكر بها الشافعي الاستحسان الحنفيَّ.

لقــد كان أتباع مثل هذا الســلوك العلمي الهــادئ للتعامل مع ردود الإمام الشافعي أليق بعلماء الحنفية المتقدمين والمتأخرين، غير أنَّه من المحزن أنهم اندفعوا وتغذيهم الرغبة الجامحة للدفاع عن فقه الإمام الأعظم بكل رخيص وغال، فعجزوا عن تأسيس منهجية تساوق برأي العديد من المقارنين والدارســين، المنهجية الشــافعية، شأنهم في ذلك شــأن كل المنهجيات التي تنشــأ من رحم ظروف ردود الفعل وضغوط عوائد الواقعات والنوازل الفكرية!.

وأيًّا مـا كان الأمــر، فإنَّ الذي لا مريــة فيه هــو أنَّ موقف الإمام الشـافعي في منهجيته الجديدة من الاستحسان [1]، بوصفه أهم ركن مــن أركان الفقــه الحنفي، له دلالات معرفيــة واجتماعية مهمة، ومن أهم هذه الدلالات، أن مصـطلح الاستحســان بمعناه الأصلي – الذي رفضــه متأخـرو الحنفية – كان من أهم أسـباب نشـوب خلاف بين علمـاء المدينة وعلماء العراق، وبالتخلّص منــه يمكن التقريب، وإزالة الشـقة، ورأب الصــدع، ولا يخفى ما في ذلك الأمر من جمع للصـف العلمي الإســلامي، وتحقيق تواصــل مثمر وبناء بين المدارس الفكرية القائمة آنذاك.

كما أن الحملة على الفكر الاستحساني استهدفت، أيامئذٍ، ضرورة التخفيـف مــن غلــواء الفكر الاستحســاني المرن الذي أمسـت دائرة المباحث بسببه واسعة، إذ ثمة جملة من الأمور المشتبهات غدت بسبب النظر الاستحســاني من الحلال، بل إن تعلق مسـلمة الفتوح الإسلامية بفتاوى وأقوال أئمة الفقه الاستحساني يوشك – في جانب كبير منه – أن يغلب على تعلُّقهم بمصدري الوحي – الكتاب والسنة – فكأنَّ الشافعي رام إزالة تلك الهالة التي أحيطت بشخصية الفقيه الذي لا يناقش ولا يسأل عن دليله إذا كان ما قاله، قاله استحساناً!.

1- بالنظر في رسالة الإمام الشافعي يلاحظ أن الشافعي تحامل تحاملاً شديداً على قاعدة الاستحسان، واستخدم على غير عادته ألفاظاً عنيفة في التعبير عن رفضه لهذه القاعدة، وهذا بعض ما قاله عن هذه القاعدة الحنفية: «.. باب الاستحسان: قال: هذا كما قلت: الاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان. إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق، فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟ فقلت: لا يجوز هذا عندي – والله أعلم – لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس.. ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد ولا هذه الأمة، ولا إجارة هذا العامل لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفا؛ فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال وييسر الخطأ فيه على المقام له، والمقام عليه: كان حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ.. «انظر: الرسالة: ص503-508 بتصرف.

وفضلاً عن هذا، فإنَّه من شأن التبرؤ من الفكر الاستحساني تخفيف تلك القيود والشروط الثقيلة التي أوجب فقهاء العراق توافرها في أخبار الآحاد قبل الاعتداد بها مصدراً للتشريع، فعلى الرغم من وفرة الأخبار والأحاديث بصنوفها الموضوعة والضعيفة والصحيحة في حاضرة الخلافة في بغداد، فإن المنهجية الحنفية لم تكن ترتكز عليها، بل إنها تقدم عليها القياس طوراً، وتقدم عليها الاستحسان أحياناً، ولا يخفى ما في ذلك من ترجيح لكفة المعقول على المنقول في حالة وقوع تعارض بينهما.

إن التخلص من تلك القيود التي أثقل بها فقهاء الحنفية كاهل أخبار الآحاد، لا بدَّ منه، ذلك لأن تلك القيود جعلت أخبار الآحاد [1] التي تصح عند الحنفية كبريتا أحمر، إذ غدا من الصعب أن تسلم تلك الأخبار من النقد، بحيث إذا سلمت أسانيدها من النقد الخارجي، فإن متونها في الغالب الأعم لا تسلم من القدح والتعليل!.

وتأسيساً على هذا، فإن تصنيف دليل الاستحسان الحنفي - والحال كذلك - ضمن الأصول الموهومة ضمان أكيد للتمهيد في توليد فقه جديد جامع بين النص والرأي، منبثق عن تقديم واضح للنقل على العقل في حالة وقوع أدنى تعارض بينهما.

وبهذا يتبين لنا بعض من الغايات التي رام الإمام الشافعي تحقيقها من خلال تحامله على الفكر الاستحساني.

ولئن كان ذلك كذلك، فإننا نبادر إلى تقرير القول إن تبرؤ الإمام الشافعي من قاعدة الاستحسان، وإعلانه نقداً عنيفا على الفقهاء

1- اشترط الحنفية توافر شروط ثلاثة في خبر الواحد الذي يصحّ العمل به، وهي: عدم عمل الراوي بخلاف ما رواه، وعدم كونه فيما تعم به البلوى، وعدم مخالفته للقياس والأصول الشرعية إذا كان رواية غير فقهية. فهذه هي شروط قبول خبر الواحد، وقد أدى التمسك بها إلى الاستغناء عن جملة من الأخبار في حاضرة الخلافة في بغداد. انظر تفاصيل هذه الشروط في: التفتازاني، سعد: التلويح على التوضيح (القاهرة، المطبعة الخيرية، 1322هـ) ج2، ص4 وما بعدها، انظر: ابن السبكي، جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي (القاهرة، مطبعة الحلي، طبعة 1349هـ) ج2، ص119 وما بعدها.

المستحسنين دفع بالعديد من أساطين الفقه الحنفي وكبار محققيهم كالإمام الجصاص وغيره إلى البحث عن معنى جديد لمصطلح قديم، فلاذوا بالقول حيناً بأن الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - لم يعِ الاستحسان الذي كان الإمام الأعظم يقول به، وإلا لما صدر منه ما صدر من استنكار، وفي هذا يقول الإمام الحنفي الجصاص في كتابه الأصول ما نصه:

«قال أبو بكر: تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حكم بما يشتهيه الإنسان، ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان، فاحتج بعضهم في إبطاله بقول الله تعالى ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (القيامة: 36)، وروي: أنه الذي لا يؤمر ولا ينهى، قال: فهذا يدل على أنه ليس لأحد من خلق الله تعالى أن يقول بما يستحسن، فإن القول بما يستحسنه شيء يحدثه لا على مثال معنى سبق، فهذا يدل على أنه (يقصد الشافعي) لم يعرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فتعسفوا القول فيه من غير دراية..» [1].

ولاذوا في حين آخر بالقول إن الاستحسان الذي تحامل عليه الشافعي لا يقول به عالمٌ من العلماء خاصةً علماء الحنفية، ولذلك، فلا خلاف جوهرياً بين الشافعي وبين الإمام الأعظم!.

إنني لأعجب أشد العجب من هذه التخريجات المتكلفة؛ ذلك لأنها لا تعدو أن تكون هرباً مقصوداً من الحقيقة التاريخية، كما لا تعدو أن تكون تكلفا واضحاً لحمل مقاصد الأئمة ومراميهم من أقوالهم حملاً غير سديدٍ.

1- انظر: الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1994م) ج4 ص 225-226.

ومـردُّ تعجبي واسـتغرابي لهذه التخريجات إلى أنَّه كيف يسـتقيم في عقـل عاقـل أن يخفـى على الإمام الشـافعي مـراد أئمة الحنفية بالاستحسـان الذي خالفهم فيه؟ بل ألم يناظر الإمام الشافعي الإمام محمداً بن الحسن الشيباني في المسألة الاستحسانية؟

ألم يكن بوسـع الإمام محمد بن الحسـن الشـيباني - رحمه الله - تصـحيح فهم الشـافعي لمرادهم بالاستحسـان؟، بل ألم يعش الإمام الشـافعي ردحاً من الزمن في بغداد حيث الفقهاء المستحسـنون؟ ألم يكن الإمام الشافعي مواظباً على حضور دروس أساطين الفقه الحنفي في عصره وخاصة الإمام محمداً بن الحسن الشيباني؟

أنَّـى يتفق هذا بعد مـع ما كان يتمتع به الإمام الشـافعي من ذكاء خـارق وفطانة فائقـة؟ كيف يقال إن الشـافعي لم يكن يدرك ما بين القياس الجلي والقياس الخفي من علاقة تبادلية في بعض الحالات بحيث تقتضي الأدلة القوية ترجيح العمل بالقياس الخفي على القياس الجلي؟

أنّـى يعجـز الإمام الشـافعي - وهـو إمام القائسـين - عن إدراك الفروق الدقيقة بين القياس الجلي والقياس الخفي وضـرورة ترجيح العمل بالقياس الخفي على القياس الجلي في بعض الأحيان؟

إن منطـق العلـم والحكمة لا يمكـن أن يقبل هـذه التأويلات التي تزخـر بها المدونات الأصـولية التي عني أربابها ببيـان موقف الإمام الشافعي من دليل الاستحسان الذي رفضه، وارتضاه الإمام الأعظم، رحمهم الله جميعاً.

ورحم الله الإمام جلال الدين الزركشي، فقد نبَّه على هذا الأمر في بحره، وأكد تأكيدا أن سائر التأويلات والأعذار التي صاغها زمرة من الحنفيـة المتأخرين للدفاع عن الاستحسـان بمعناه الذي تركه الإمام الأعظـم، لا يسـلم كل أولئـك التأويـلات، ولا تعدو أن تكـون اعتداءً

صارخاً على الحقيقة التاريخية التي تؤكد أن الشافعي فهم عن الإمام أبي حنيفة مراده من الاستحسان فهماً أعمق من الفهم الذي اهتدى إليه متأخرو الحنفية، وهذا نصُّ ما قاله الإمام الزركشي رحمه الله:

«.. فاعلم أنه قد اختلفت الحنفية في حقيقة الاستحسان على أقوال:.. السابع: أنه مما يستحسنه المجتهد برأي نفسه وحديثه من غير دليل، وهذا هو ظاهر لفظ الاستحسان، وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة.. وأنكره أصحاب أبي حنيفة، وقال الشيخ الشيرازي إنه الذي يصح عنه. وإليه أشار الشافعي بقوله: «من استحسن فقد شرع». وهذا مردود لأنه قول في الشريعة بمجرد التشهي، ومخالف للآية: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾(الشورى: 10)، لكن الحنفية ينكرون هذا التفسير لما فيه من الشناعة. قلت: وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة وقد صنّف الشافعي كتاباً في الأم في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان، وقال من جملته: قال أبو حنيفة لمَّا ردَّ خيار المجلس بين المتابعين: أرأيت لو كانا في سفينة؟! فترك الحديث الصحيح بهذا التخمين، ورجع المشهود عليه. قال الشافعي: وأي استحسان في قتل مسلمين؟ وقال في الزوجين إذا تقاذفا، قال لها: يا زانية، فقالت: يا زان، لا حدَّ ولا لعان، لأني أستقبح أن ألاعن بينهما ثم أحدهما. قال الشافعي: وأقبح منه تعليل حكم الله عليهما.. وهذا صريحٌ في أنَّ الشافعي فهم عن أبي حنيفة أنَّ مراده بالاستحسان هذا، فلا وجه لإنكار أصحابه ذلك..» [1]

إن اللياذ بهذه التخريجات والتأويلات المتكلفة نخالها من العوامل التي أضرَّت بالعقلية الحنفية التي كانت ذات يوم وثابة متقدة وحادة، ودفع أولئك المتأخرين الذي هالهم الحملة على الفكر الاستحساني إلى استبدال تلك العقلية بعقلية دفاعية غلب عليها بعد البحث

1- انظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه بتحقيق عدد من العلماء، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992، ج6، ص94 (باختصار).

عن السبل الممكنة للدفاع عن اجتهادات الأئمة والحفاظ عليها كما تركوها، الأمر الذي أبعد عن الفقه الحنفي الإبداعية والابتكار الذي ظل ملازماً له عند نشأته على يدي الإمام الأعظم - رحمه الله - فلقد كان هذا الفقه - والتاريخ خير شاهد - في بداية أمره أنشط فقه عرفته الساحة الإسلامية في القرن الثاني الهجري، وأقدر فقه على مجابهة مستجدات العصر ونوازله الفكرية والسياسية والاجتماعية، ويعد الفكر الاستحساني - في واقع الأمر - من إبداعات هذا الفقه وإشراقاته.

بل إن انتهاج متأخري الحنفية منهجية ردة فعل، والدفاع المستميت عما تركه الجيل الأول من فقهاء الحنفية من اجتهادات، جعل قاعدة الاستحسان العريقة بمفهومه الأصيل يقضى عليه قضاء مبرما، ويخرج - عنوة - من المنهجية الاستدلالية الحنفية المحكمة!.

وما كان لهؤلاء المتأخرين من علماء الحنفية كالإمام الجصاص والكرخي وغيرهم ليحوّلوا هذا الفكر الإبداعي الخلاق إلى فكر دفاعي متوجس! ما كان لهم ليفعلوا ذلك لو أنهم وعوا غاية الشافعي في نقده القاعدة الاستحسانية الناجعة القادرة على مواجهة مستجدات الحياة وقضاياها المتجددة ما دامت قاعدة يوظفها ذلك العالم المجتهد المتشبع من مقاصد الشرع وأسراره! وما كان لهم ليسلكوا في وضعهم منهجيتهم مسلك الدفاع عن طريق تفريغ القاعدة الاستحسانية من الحمولة العلمية الرصينة التي صاغها الإمام الأعظم - رحمه الله تعالى - وأرادها أن تكون قاعدة تنضاف إلى القياس والإجماع، بل أرادها أن تكون قاعدة تحول دون غلواء القياس!.

ولئن تحقق للإمام الشافعي ما رامه من نقد ونقض للفكر الاستحساني، فإنَّ ذات النقد والنقض يمس قاعدة شبيهة بقاعدة الاستحسان، إنها القاعدة الموسومة بقاعدة الاستصلاح أو دليل المصلحة المرسلة. فالاعتداد بقاعدية هذا الدليل يقوم على افتراض وجود حوادث غير منصوص على حكمها، وهو ما ينتج عنه ضرورة القول بعدم استيعاب النصوص جميع مرافق حياة الفرد والجماعة.

ولا يخفى ما في هذه النتيجة من نظر ونقد لا يمكن للمنهجية الشافعية الفتية قبولها أو الاعتداد بها، ذلك لأن ثمة آية بل آيات من الذكر الحكيم تقرر بأن لكل نازلة تنزل بالمسلمين حكما لله، علمه من علمه، وجهله من جهله مصداقاً لقوله جل شأنه ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (الأنعام: 38). وتأكيدا لهذا المبدأ، انتهى الإمام الشافعي في رسالته الغرَّاء إلى تقرير القول:

« .. فليست تنزل بأحد من أهل دين نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها ..» [1]، ويقول في موضع آخر: « .. كل ما نزل بمسلم، ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة..» [2].

بل إن النقد الموجه إلى قاعدة الاستحسان يمس أيضا قاعدة عمل أهل المدينة عند فقهاء المالكية، ولهذا، لم يكن من عجب أن تكون نظرة الإمام الشافعي إلى هذه القاعدة هي الأخرى نظرة رفض ونقد واتباع ونقض للظن، وتوضيح لحالة تاريخية ولّى جل خصائصها، ويقتضي المنهج العلمي السديد تجنب كلا الأمرين وعدم التعلق بهما.

وفضلا عن هذا، فإن الإمام الشافعي - رحمه الله - كان يرى أن المدينة المنورة - حرسها الله وحماها - ما كان لها لتستوعب جميع نصوص السنة النبوية الشريفة؛ إذ إن عددا غير يسير من الصحابة - رضوان الله عليهم تعالى - غادروها عشية لحاق المصطفى صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، واستوطنوا غيرها من المدن المجاورة كالكوفة والبصرة وبغداد، وحملوا معهم الشيء الكثير من علم النبوة، وهو ما يعني أنه من المتعذر أن يقطع امرؤ بحصر علم النبوة في المدينة، بل لا يمكن لامرئ أن يزعم بأن أهل المدينة وحدهم الذين يدركون جميع سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم.

1- انظر: الشافعي: الرسالة بتحقيق أحمد شاكر (القاهرة، دار التراث، طبعة ثانية لعام 1979م) ص20.
2- المصدر نفسه ص 477.

وبنـاء على هذا، فليس من سـديد الـرأي ولا من وجيه القول عدم الاعتداد بتلك النصـوص المتضافرة التي حملها الأصحاب – رضوان الله تعالى عليهم – خارج المدينة، بل ليس من حصـيف النظر اعتبار عمل المدينة مصدراً مستقلاً من مصادر التقعيد الأصولي، أو اعتباره مصـدراً مصـححاً لغيره من المصادر التي يسـتقى منه أحكام الشرع الحنيـف مـا دامت نصـوص الوحي أوسـع وأكبر من أن تنحصـر في المتوافر منها في مدينة المختار صلى الله عليه وسلم.

إن اتخاذ عمل أهل المدينة المنورة مصـدراً مصححاً لأخبار الآحاد ولغيره من المصادر التبعية، مقتضاه ضرورة الاستغناء عن جملة كبيرة من أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم التي خرجت مع من خرج من الصحابة – رضوان الله عليهم – من المدينة سواء من أجل تجارة أم مـن أجـل مأرب آخر، وفضـلا عن ذلك، فإن الاعتقاد بمصـدرية عمل أهل المدينة ومركزيته في الذهنية الإسـلامية قد كان له دورٌ في الاختـلاف الذي دبَّ بين علمـاء العراق وعلماء المدينة من جهة، وبين علماء المدينة وعلماء مصر من جهة أخرى.

ولذلـك، فإن مصـادرة هذه القاعدة بحمولتها المالكية والاسـتغناء عنهـا في المنهجيـة الجديدة كان ذلك يعد في تلك المرحلة سـبيلا من السـبل الناجعة في تقريب الشـقة، وفي تخفيف حـدة الخلاف والنزاع، والصدور عن منهجية موحدة في التعامل مع نصوص الوحي كتاباً وسنةً.

كما أنَّ الاسـتغناء عنها ينتج عنـه تجاوز ذلك الكم من الفقه الذي ولّدته هذه القاعدة المالكية، وبذلك يصفّى الفقه المالكي من كثير من الآراء الفقهية التي انطلقت من هذه القاعدة.

على أنَّ نقد الإمام الشـافعي لقاعدة عمل أهل المدينة اتسم بشيء مـن الخفـة والهدوء والنقديـة البناءة، ومراعاة مقـام إمامه إمام دار

الهجرة؛ إذ إنه تجنب استخدام الألفاظ الثقيلة العنيفة التي استخدمها عند نقده لقاعدة الاستحسان، وهذا نص ما قاله في نقد قاعدة عمل المدينة:

«.. قال: لست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا ما قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا، وقد أجده (يقصد الإمام مالكاً) يقول «المجمع عليه» وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه..» (1).

بطبيعة الحال، إنّ النظر الحصيف في هذه العبارة الرشيقة التي صاغها الإمام الشافعي احتجاجاً على قاعدة عمل أهل المدينة التي أعلى إمامه – إمام دار الهجرة – من شأنها، لا يمكن الاعتداد بها في النظرة الشافعية استناداً إلى عدم توافر صفة الإجماع المدني في تلك الإجماعات المالكية بصورة دقيقة، ذلك لأنه ليس كل أهل المدينة كانوا يجمعون على ما كان يسميه إمامه إجماع أهل المدينة، بل لقد كان في المدينة – بناء على معرفته بأهل المدينة – زمرة من أهل العلم لم يكن إمامه يعتد بخلافهم معه، ولم يكن يعدهم في عداد أهل العلم الذين يتوقف على موافقتهم انعقاد إجماع أهل المدينة، والحال أن أولئك العلماء كان ينبغي – في نظر الشافعي – أن يعتد بخلافهم ولا يمكن اعتبار الإجماع صحيحاً مع خلافهم!.

على أنه من الحري بنا أن نبادر إلى تقرير القول إن الإمام الشافعي لم يرم من عبارته وصف إمامه بادّعاء، وإنّما أراد أن يعبر عن عدم اتفاقه مع إمامه في المعايير التي وضعها للاعتداد بعالمية علماء أهل المدينة، فنتج عن ذلك إخراج عدد من أهل العلم من دائرة العلماء الذين يعتد بخلافهم. وقد كان الإمامُ الشافعي يرى أن أولئك الذين لم يكن إمامه يعتبرهم علماء، كانوا علماء، لا يمكن لإجماع صحيح

1- انظر: الرسالة – مرجع سابق – ص534 – 535 باختصار.

أن ينعقــد مــع خلافهم، بل إن خلافهم معتــبر، ويتعذر معه انعقاد أي إجماع جدير بالاعتداد والاعتبار(1).

وصــفوة القــول: يمكن الخلوص مــن هذا التحليل المعرفي لتشــكل المنهجيــات الأصــولية عامة إلى جملة من الأبعــاد الفكرية والدلالات الاجتماعية، من أهمها:

أولاً: إن ما قام به الإمام الشافعي يعدُّ في منطق أهل العلم بمناهج الأفكار تصــفية منهجية، ومراجعة نقدية علمية للفقه التقليدي الذي تركه الأئمة السابقون، حيث إنه تجاوز في نقده العلمي الرزين الرصين نقد الفقه، وبدلاً من ذلك لجأ إلى نقد الأساس الذي أنتج ذلك الفقه، كمــا لاذ بنقض القواعد التي يقوم عليها ذلك البناء الفقهيُّ العريض، وهو ما يعني أن الاستغناء عن تلك القواعد استغناء مباشرٌ عن البناء الفقهي القائم عليها.

إن هــذه المنهجيــة في التعامــل مــع الأفــكار والاجتهــادات والآراء القديمة تعدُّ منهجية دقيقة يمكن الاستفادة منها في تحقيق ما يسعى إليــه المنــادون إلى تجديد الفقه الإســلامي بجميع مدارســه بما فيه الفقه الشافعي نفسه الذي لا ينبغي له أن يسمو على النقد والمراجعة، شأنه في ذلك شأن كل فقه يعتبر نتاجاً لمنهجية معيَّنة من المنهجيات.

ثانيــاً: إن تحقيق مثل ما حققه الشــافعي بمنهجيته الجديدة ليس بالأمر العســير في شيء، وخاصة بعد أن توقف العطاء الفقهي الثري في تاريخنا الإسلامي منذ أن دوَّنت المذاهب، وأقرّت الأصول مع نهاية القرن الرابع الهجري وكل ما يمكن فعله هو إعادة الروح التجديدية في النظرة إلى المنهجيات الأصــولية، وذلك من خلال تفهم ظروف نشــأة القــول بالأدلــة التي عدت في فترة من فترات تاريخنا أدلة تشــريعية للأحكام الفقهية بحيث يعاد النظر العلمي النقدي الحصــيف في تلك

الأدلة سعياً إلى تطوير العديد من تلك الأدلة، وتجريدها من جملة الشروط التي قيّدت بها، وسعياً إلى الاستغناء ما غدا اليوم دليلا غير قادر على إنتاج فقه جديد قادر على ترشيد الواقع المعاصر، وتسديد الحياة الإسلامية بتعاليم الدين الخالدة.

ثالثاً: إن الإبقاء على المنهجيات الأصولية كما ورثناها عن الإمام الشافعي وعن علماء القرون الرابع والخامس والثامن الغابرة اعتراف صارخ بعدم الاعتداد بعامل الزمان والمكان وأثرهما في تشكل الأفكار والمنهجيات، كما يعد ذلك تغييبا مقصودا للظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تؤثر في الأفكار والآراء. ولا منقذ للأمة مما هي واقعة فيه من خذلان معرفي، ونجش علمي ما لم تتعهد مناهج تفكيرها، ومنابع اجتهاداتها - عدا الكتاب والسنة - بالمراجعة الدائبة والتحقيق المتكرر قصد الارتقاء بها وتطويرها ما كان منها قابلاً للتطوير.

بل لا أمل مرجواً في تبوؤ هذه الأمة مكانة القيادة والريادة ما لم تستعن في تحقيق ذلك كلّه بسائر الأدوات المعرفية المعينة على فهم واقعها، وعلى تطويع ذلك الواقع بتعاليم دينها القويم.

رابعاً: إن قواعد بمنزلة الاستحسان أو عمل أهل المدينة أو سد الذرائع أو غيرها من الأدلة لم تعرفها الساحة العلمية والواقع الاجتماعي يوم أن كان المصطفى صلى الله عليه وسلم حاضراً بين أظهر الصحابة - رضي الله عنهم - بل إن الصحابة أنفسهم لم يخوضوا في هذه القضايا خوضاً صريحاً، وإنما نشأ القول بهذه الأدلة وغيرها من الأدلة المختلف فيها نتيجة التطورات والتغيرات التي صاحبت توافد مسلمة الفتوح الإسلامية على حاضرة الخلافة وما حولها، ولهذا، فإن ثمة ضرورة إلى المضي قُدُماً في مراجعة المنهجيات الأصولية في ضوء الظروف والتحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية المتجددة بتجدد الزمان والمكان.

خامساً: إنَّ التركيز على تجديد النظر في المنهجيات الأصولية وخاصة قواعدها الاجتهادية التي انبثق عنها النتاج الفقهي الغزير يكاد أن يكون السبيل الأوفق في مراجعة المدوَّنات الفقهية القديمة، ويكاد أن يحقق الهدف المرجو من التجديد بدلاً من التجديدات الجزئية العشوائية التي يعني بها كثير من دعاة تجديد الفقه الإسلامي في عالمنا المعاصر، والحال أن الفقه الإسلامي في واقع أمره إنتاج للمنهجيات الأصولية، ولا تجديد مأمولاً فيه ما لم يتم التجديد على مستوى الأصول والقواعد التي ولّدت ذلك الكم من الفتاوى والأقوال التي تحولت فيما بعد إلى مدونات فقهية.

وبهذا تتبين لنا ظروف تشكل المنهجيات الأصولية ودلالاتها المعرفية والاجتماعية، واعتباراً بأن الساحة الفكرية الإسلامية استقرَّت على الاعتداد بمنهجيتين رئيسيتين بحسبانهما المنهجيتين اللتين تمثلان المنهجيات الأصولية، لذلك، فإننا نرى أن نسلط الضوء على السير الاستدلالي الذي تم على أساسه تشكل هاتين المنهجيتين سعياً إلى الوقوف على أثر ذلك على إمكانية تجديد هاتين المنهجيتين والارتقاء بهما لتغدوا منهجيتين قادرتين على مدِّ العقل المسلم المعاصر بما يحتاجه من مناعات فكرية رصينة يتمكن بها من التصدي لمستجدات الحياة ونوازلها الفكرية والسياسية والاجتماعية. فهلمَّ بنا إلى المبحث التالي..

المبحث الثالث

السير الاستدلالي للمنهجيّات الأصوليّة بين الاستقراء والاستنباط

إن تقعيد القواعد الكلية وتأصيل الأصول العامة عملية لا تخلو من أن تنبثق عن عملية استقرائية تقوم على تصفح وتتبع جزئيات كثيرة بغية التوصل إلى قاعدة كلية، أو تنبثق عن عملية استنباطية تقوم على ملاحظة العلائق والوشائج بين جملة من القضايا المتشابهة قصد التوصل إلى قاعدة كليَّة جامعة بين شتات من الموضوعات المختلفة.

إنَّ الاستدلال الاستقرائي في صورته الكلية انطلاق من الجزئيات/ الخاص نحو الكليات/ العام؛ وأما الاستدلال الاستنباطي، فانطلاق عكسي من الكليَّات/ العام نحو الجزئيات/ الخاص. وبتعبير آخر يراد بالاستدلال الاستنباطي عند الإمام الصدر رحمه الله:

«.. كل استدلال لا تكبر نتيجة المقدمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال. ففي كل دليل استنباطي تجيء النتيجة دائمة مساوية أو أصغر من مقدماتها، فيُقال مثلاً: محمد إنسان، وكل إنسان يموت، فمحمد يموت.. (وأما الاستدلال الاستقرائي، فيراد به) كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال، فيُقال: هذه القطعة من الحديد تتمدد بالحرارة، وتلك تتمدد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدد بالحرارة أيضاً، إذاً كل حديد يتمدد بالحرارة.. وهذه النتيجة أكبر من المقدمات؛ لأن المقدمات لم تتناول إلا كمية محدودة من قطع الحديد: ثلاث أو أربع.. بينما النتيجة تناولت كل حديد، وحكمت أنه يتمدد بالحرارة وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدمات، ولم يجر عليها الفحص..» فـ «السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكس للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية. فبينما يسير

الدليل الاستنباطي – وفق الطريقة القياسية – من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي – خلافاً لذلك – من الخاص إلى العام..» (1).

وعلى العموم، حريٌّ بنا – بعد تفهمنا للظروف التي نشأت فيها المنهجيات الأصولية – تأصيل القول في الخطوات الإجرائية التي سلكها مؤسسو هذه المنهجيات بغية معرفة طبائع هذه المنهجيات من أن تكون منهجيّات استقرائية أو أن تكون منهجيات استنباطية من جهة، وبغية التماس خطوات إجرائية معاصرة يعتمد عليها في توليد منهجية أصولية شاهدة من جهة أخرى.

الفقرة الأولى: المنهجية الشافعية منهجية استقرائية:

من المعلوم تاريخياً بأن المنهجية الشافعية تُعدُّ أولى المنهجيات الأصولية نشأة في تاريخنا الإسلامي، فكتاب الرسالة الذي كتبه الشافعي في بغداد ما بين عام 196-198هـ، بناءً على طلب من محدث البصرة الإمام عبدالرحمن بن مهدي، وهو أول مصنف وصل إلينا في علم الأصول، والذي يطالع في هذا السفر النفيس يجد أن مؤلفه قد سلك في تقعيده القواعد الأصولية مسلك استقراء آحاد نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة استقراء يمكن وصفه في جانبه القرآنّي بالاستقراء شبه التام من حيث اللفظ ومن حيث المعنى نوعاً ما، وذلك لتمكن الشافعي من فهم معاني النصوص، ولكون نصوصه معدودة ومحصورة في مصحف.

وأما استقراؤه لنصوص السنة النبوية الشريفة، فقد كان استقراءً ناقصاً، وذلك لعدم توافر جميع نصوص السنة في سفر واحد، ولتعذر

1- لمزيد من التوضيح والتأصيل يراجع: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، طبعة رابعة 1982م) ص5 – 6 باختصار.

معرفة جميع السنة لأحد من البشر لوفرتها وكثرتها. وقد اكتفى بما صحَّ عنده من السنن، وما وصل إليه منها، وحاول أن يكمل هذا الجانب باتخاذ النظرة الكلية إلى السنة بوصفها تبياناً للقرآن لا يمكن لصحيحها أن يتعارض مع نصوص الكتاب، لأن المبيِّن (السنة النبوية) لا يمكن أن يتعارض مع المبيَّن (القرآن الكريم) على الإطلاق، فاستقراء المبيِّن استقراءً متمكناً يورث المرء شيئاً من الظن الغالب في عدم مخالفة ما لم يطلع عليه للمتوافر بين يديه من النصوص.

إنَّ استقراء نصوص الكتاب والسنة استقراء، وملاحظة العلائق الدقيقة بين الآيات بعضها ببعض، وبين السور بعضها ببعض، وبين الآيات والأحاديث قد اتخذه الشافعي أساساً للتقعيد، ويُمكن للمرء أن يلاحظ هذا التوجه الاستقرائي لنصوص الكتاب والسنة من خلال توسُّع الإمام الشافعي وإكثاره من سرد الأمثلة والأدلة لإثبات القواعد التي كان يقعدها، ويؤصلها، حيث كان يعنى بإيراد جملة من النصوص القرآنية والحديثية للدلالة على سلامة تلك القواعد وصحتها، وهو ما يجعل القارئ المتسرع يملُّ من قراءة الكتاب لكثرة الشواهد والأمثلة التطبيقية لكل القواعد الأصولية.

بل إن المرء ليجده في بعض الأحيان يستغرق صفحات طوالاً للتدليل على صحة القاعدة، وهو ما يؤكد حرصه البالغ على أن تغدو القاعدة قاعدة مستفادة من نصوص الكتاب والسنة.

إن هذا التوسع في ضرب الأمثلة وإيراد الشواهد القرآنية والحديثية قد كان مقصوداً في ذاته، إذ يكاد أن يكون الضمان الأكيد لإثبات صحة القاعدة الأصولية التي يؤصلها، ويراها أهلاً للاتباع عند إرادة فهم نصوص الوحي كتاباً وسنةً، ولكن يمكن للمرء أن يلاحظ في صنع الشافعي نزعة الإعراض عن الاستشهاد بأقوال الأئمة السابقين عليه للدلالة على صحة القاعدة أو سلامتها.

ولن يفلح المرء مهما حاول أن يعثر على قاعدة استشهد على صحتها بفتوى من فتاوى الأئمة، أو بقول من أقوالهم على الرغم من توافر كمٍّ هائل من فتاوى الحنفية والمالكية بين أيدي الناس في ذلك الزمان، ولكنه (الإمام الشافعي) تجاهل ذلك الكمَّ، وعمد إلى تقعيد قواعد تمس الأسس والمناهج التي أنتجت تلك المدوَّنات الفقهية المنتشرة في بغداد وفي الحجاز وفي غيرهما من مقار الأئمة المعروفين.

إنَّ إبعاد الشافعي أقوال الأئمة السابقين وفتاواهم من دائرة الاستشهاد والتقعيد الأصولي، واكتفاءه باستقراء نصوص الوحي – كتاباً وسنَّةً – إيماءٌ منه إلى ضرورة الإنطلاق من فهم النص الشرعي من النص الشرعي ذاته، وعدم الاتكاء على أفهام الرجال ومناهج تفكيرهم المتأثرة بظروفهم الفكرية والسياسية والاجتماعية.

فما فهمه الأئمة السابقون عليه لا يعدو في نظره من أن يكون قابلاً للتجاوز والاستغناء، بل يمكن بناء فهم جديد لم يهتد إليه أحد من السابقين؛ وذلك لأن الأفهام أنَّى كان مصدرها تتأثر بظروف أصحابها ومواقعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية.

ولئن تجاهل الشافعي في تقعيده القواعد الأصولية الاستشهاد بفتاوى السابقين وأقوال الأئمة الأوائل، فإن هذا التجاهل لما يحظَ بقراءة معرفية لأسبابها ودوافعها، وهو جديرٌ بذلك كل الجدارة.

وعليه، فإن الأمر الجلي من صنيع الشافعي في هذا الاستقراء هو كونه هادفاً من وضعه رسالته إلى أن يجعل منها مقدِّمة لتوليد فقهٍ جديدٍ لا يضرّه ألا يعرفه سابقوه، ولا يضيره أن يكون مخالفاً لما عرفوه واعتنقوه واعتقدوه، وقد برهن على هذا التوجه التصحيحيّ لمسار الفقه الإسلامي عندما وضع كتابه الشهير الأم – بعد الرسالة – قاصداً بذلك تنزيل المنهجية الأصولية الجديدة وترجمتها في واقع عمليٍّ

ملموس عن طريق توليد فقه جديد عرف بعد وفاته بالفقه الشافعي، وفي هذا يقول الشيخ المرحوم الإمام أبو زهرة واصفاً ما قام به الشافعي بأنَّه هدف من تأليفه الرسالة وغيرها من كتبه:

«.. أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، وأن يكون قانوناً كليًّا تجب معرفته، ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور. ولقد استخدم هذا المنهج في مناقشة آراء الفقهاء التي وجدها بين يديه شائعة فاشية، فناقش به آراء الإمام مالك في كتابه اختلاف مالك، وناقش آراء العراقيين، ووزن به كتاب الأوزاعي، والرد عليه الذي كتبه أبو يوسف، وبذلك أخضع الآراء الفقهية لمحكمة هذا المقياس.. ولقد قيَّد نفسه بهذا المنهاج فلم يخرج عنه قيد أنملة، وبذلك كانت أصوله هذه هي أصول مذهبه أيضاً لا على أنها دفاع عن مذهبه، بل لأنه قبل أن يخرج على الناس بهذا المذهب في العراق ومصر قد وضع تلك الضوابط المحكمة وسار على مناهجها..» (1).

وفضلا عن هذا، فإنه قصد من وراء وضعه الكتاب مراجعة جملة من الآراء والأحكام الفقهية في مدوَّنات الحنفية والمالكية والليثية والأوزاعية، وتجاوز ما يتضمنه فقه أولئك من قصور ونقص.

ولهذا، فلم يكن ثمة عجبٌ أن يعاني الشافعي بعض العناء من أتباع المذاهب السابقة عليه، فذلك أمرٌ طبيعيٌ في مسألة بهذا المستوى من التغيير الجذريّ والإعراض عن بعض الاجتهادات والأفكار المتمكنة في نفوس أربابها.

تأسيساً على ما سبق، فإنَّه يمكن القول إن المنهجية التي وضعها الشافعي انبثقت عن استقراء شبه تام للنص القرآني على مستوى

1- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ) ص16 وما بعدها.

اللفظ والمعنى العام فقط، واستقراء ناقص للنص النبوي المتوافر لديه في تثبيت هذه المنهجية. كما اعتمدت في صياغة القواعد المؤصلة على المعرفة اللغوية التي كان يتمتع بها الشافعي والتي جعلت منه عالماً لغوياً قديراً على حسن الصياغة والضبط والدقة في جعل تلك القواعد معبّرة تعبيراً حسناً عن مرماه ومقصوده من المنهجية.

وبطبيعة الحال لم يفت الشافعي استخدام الحجج والبراهين العقلية في إثبات صحة قواعد منهجيته، ولكنه لم يستعن في تحقيق ذلك بما عرف بالقوانين المنطقية التي وفدت إلى الديار الإسلامية عن طريق ترجمة كتب الفلسفة اليونانية في عهد الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد. ولئن وجد المرء علماء الكلام بعد وفاة الشافعي يلوذون بمنهجيته في الدفاع عن مقرراتهم العقلية، فليس ذلك عائداً إلى كون الشافعي ممن تأثر بالفلسفة اليونانية أو بالمنطق اليوناني، بل أبى الشافعي إلا أن يستقي أسس فكره ومناهج تفكيره من خلال نصوص كتاب ربه وسنّة نبيه الكريم، وقوانين لسان العرب ومعهوداته.

وصفوة القول: إنّ المنهجية الأصولية التي أرسى الشافعي قواعدها لتكون منهجية لفهم الدين لم يقصد منها أن تغدو أصولاً تسويغية لأقوال أئمة المذاهب السابقين عليه، ولا رام منها الدفاع عن آراء من سبقه من العلماء، وإنما استهدف وضع منهجية يُستعان بها في فهم تعاليم الدين، وفي تطويع الواقع الإنساني بتلك التعاليم في كل زمان ومكانٍ، ولئن جاز القول، فإننا نستطيع أن نقول إنّ منهجيته تغيّت وضع إطار نظري كلي آخر للعلاقة الجدلية بين النقل والعقل والتي يمكن اعتبارها علاقة تكامل وترابط، لا ينبغي لصحيحهما وصريحهما أن يتعارضا أو يتناقضا. وما افتعل من فرضيّة التناقض أو التضارب بينهم لا يخلو من أن يكون محض تخمينٍ وظنٍّ لا ينبغي الانطلاق منه البتة.

الفقرة الثانية: المنهجيَّة الحنفيَّة منهجية استنباطيَّة:

وهكـذا مـرت الأعوام وانقضـت العقود والمنهجيَّة الشـافعية التي أنتجـت فقهاً عرف بعد بالفقه الشـافعي، تتربـع وتتقدم، وترك خلقٌ كثـير من الناس المذهب الحنفـي والمالكي والأوزاعـي والليثي، وقبل أفول شـمس القرن الثالث الهجريِّ، أحسـَّ بذلك العديد من الغيارى من رجالات وأسـاطين المذهب الحنفيِّ، فلجؤوا إلى مدونات أئمتهم، واسـتقرؤوا فتاوى أئمتهم واجتهاداتهم المختلفة بغية العثور على ردود علميـة ناجعـة قادرة على تحـدي الفقـه الجديد الذي دوَّنـه الإمام الشافعي بناء على القواعد الأصولية التي صاغها وابتكرها.

غير أنَّ أولئك العلماء الذين نمت على سواعدهم المنهجية الحنفية تجاوزوا السـير الاسـتقرائي لآحاد نصـوص الكتاب الكريم والسـنة النبوية الشـريفة، وقوانـين اللغة العربية ومعهوداتها، ولاذوا بالسـير الاسـتنباطيِّ من فتاوى واجتهادات أئمتهم، فصـاغوا قواعد أصولية من ثنايا تلك الفتاوى والأقضية والاجتهادات.

فـإذا كان الشـافعي قد اعتمد في تقعيده القواعد الأصـولية على المنهجية الاسـتقرائية التي تقوم على تتبع آحاد النصوص كتاباً وسنَّة ثم اسـتخراج القواعد منها، فإنَّ العلماء الأحناف - كما أسلفت - لم يروا في هذه المنهجية ما يشفي غليلهم، ولم يرُق لهم بتاتاً، بل وجدوا في هذه المنهجية هدماً لما بناه كبار علمائهم من فقه، وأحسُّوا أن هذه المنهجية الشـافعية لا تعدو أن تكون مصـادرة لذلـك الكم الهائل من الأقوال والفتاوى والآراء الفقهيَّة.

ولهذا لاذوا بمنهجية مغايرة تقوم على استنباط القواعد الأصولية مـن الفتـاوى والأقوال الفقهية التـي دوّنها الأئمة، والتـي خيل إليهم كونها صادرة عن فهم مكين وسديد لنصوص الوحي كتاباً وسنة.

لقد رأى علماء الحنفية الذين أتوا بعد الشـافعي أن الانطلاق من فتاوى الأئمة وآرائهم الاجتهادية في تقعيد القواعد وتأصـيل الأصول هـو الذي ينبغـي اعتماده والصـدور عنـه احتراماً لأولئـك العظام، وتقديراً لتلكم الجهود الجبارة التي بذلوها في صياغة الفتاوى والآراء والاجتهادات.

وبناءً على هذه الاعتبارات وغيرها، خلص واضعو المنهجية الحنفية إلى تبنّي منهجية مغايرة تقوم على اسـتنباط القواعد الأصـولية من الفـروع الفقهيـة بحيـث إذا لاح في الأفـق تعارضـ، أي تعارضـ بين القاعدة الأصولية (الحنفية) والفرع الفقهي، فإن فك الاشتباك ودفع التعارضـ بينهما يتم على حسـاب القاعدة الأصـولية بحتمية منطق المنهجيـة الذي يقوم على ضـرورة تعديل القاعـدة، وتحويرها لتغدو - بعـد إجـراء تعديلات عليها - متماشـية مع الفـرع الفقهي الأقدم تدويناً، والأولى تقديماً وترجيحاً، وقد أكد هذا السـير الاسـتنباطي في منهجية الحنفية العالم الأصولي المحقق الدكتور أحمد شلبي حيث قال ما نصه:

«.. وأما الحنفية، فكانت طريقتهم استنباطية يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمتهم سـاروا عليها في اجتهادهم حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشـافعي لتلاميذه، وإنمـا ورّثوهم بعض قواعد منثـورة في ثنايا الفروع، فعمدوا إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوجد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضـوابط لتكون سـلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة..» (1)

1- انظر: أحمد شلبي: أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة عام 1986م) ج1 ص40 وما بعدها.

لئن انحصرت مصادر الاستشهاد على صحة القواعد الأصولية المستنبطة التي انحصرت في المنهجية الشافعية في نصوص القرآن والسنة، وقوانين اللغة العربية، فإن هذه المصادر انحصرت في المنهجية الحنفية في أقوال الأئمة وفتاواهم، ولم يخرجوا عنها إلى غيرها إلا نادراً، وقد ترتب على هذا التوجّه الجديد في الاستشهاد على صحة القواعد الأصولية أن تميّزت مدوّناتهم الأصولية بوفرة الشواهد والأمثلة الفقهية على القواعد الأصولية المعتمدة لديهم، وقد انبهر خلقٌ كثيرٌ بهذا التوسّع في سرد الأمثلة الفقهية، واعتبروه ميزة في المنهجية الحنفية! والحال أن هذا التوسع كان - في واقع الأمر - أمراً مقصوداً في ذاته، وهدفاً ما كان لهم ليضربوا عنه صفحاً؛ وذلك لأن الأصل المصحّح للفقه عندهم هو الفرع الفقهي وليست القاعدة الأصولية، بل إنّ القاعدة الأصولية إنما تتولّد من رحم الفرع الفقهيّ، ولا محالة، ولذلك، فإنّ قواعدهم الأصولية أشبه بأن تكون قواعد فقهية من أن تكون قواعد أصوليّة، وذلك لأنها مستنبطة - كما أسلفنا - من النظر الكلي في جملة من الفتاوى والأقوال والآراء.

وعليه، فإنّ الإكثار من سرد الأمثلة الفقهية على صحة القواعد وسلامتها كان غايةً في ذاتها لا مناص منها، والإعراض عنه يعدّ بمثابة نكوص وتراجع أمام المنهجية الشافعية التي هدفوا إلى الوقوف في وجهها ونقدها.

ومهما يكن من شيء، فإنّه يمكن القول إنّ انطلاق الحنفية المتأخرين في رسم خطوط منهجيتهم من الفروع الفقهية إلى القواعد، واتخاذهم أقوال الأئمة وفتاواهم شواهد على صحة القواعد ينبغي اعتبار ذلك نقلةً منهجيةً في تاريخ علم الأصول خاصةً، وفي المنهجية الإسلامية في التفكير عامة، وذلك لأن تعدد منهجيات البحث والتفكير أمارة خصوبة فكرية، وظاهرة صحية دالة على تميز الواقع الإنساني بدوام التأثر والتغير.

ثم إنه لولا ميلاد هذه المنهجية - بغض النظر عن ظروف نشأتها وغاياتها - لانفردت واستقلت المنهجية الشافعية بالساحة الفكرية، الأمر الذي ينتج عنه - إن مباشرة أو غير مباشرة - توقف حركة النظر المتجدد في فهم الدين، وفي فهم الواقع الإنساني المتطور.

وعليه، فإنّنا نخلص إلى تقرير القول إن المنهجية الشافعية اتبعت في تقعيدها السير الاستقرائي القائم على تصفح آحاد نصوص الكتاب والسنة وملاحظة العلائق بينهما، وعلى مراعاة قوانين العربية وأساليبها وآدابها، وتجاوزت - قصداً عند الاستشهاد - أقوال الأئمة الفقهاء الأولين، وفتاواهم.

وأما المنهجية الحنفية، فقد اتسمت باتباع السير الاستنباطي القائم على استخلاص القواعد واستخراج الأصول من فتاوى أئمتهم وأقوالهم، ولم تخرج عن تلك الأقوال والفتاوى والآراء إلا نادراً، وكثّفت من الاستشهاد بها، وتجاوزت كل قاعدة أصولية تخالف فرعاً مدوناً قديماً.

الفقرة الثالثة: مدى وجود منهجية للجمع والتوفيق بين المنهجيتين:

مرّت الأيام والسجال قائم بين معتنقي المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية، واستفرغت كل طائفة طاقتها في تقديم منهجيتها بصورة علمية راقية، والدفاع عن حماها بتطويرها حيناً، والتعديل منها حيناً آخر.

ومن الملاحظ أنّ المنهجية الشافعية حظيت بشعبية عارمة سواء في وسط فقهاء المذاهب الإسلامية من مالكية وحنابلة، أو في وسط علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة؛ الأمر الذي دفع بمؤرخي تاريخ علم الأصول إلى وسمها، تارةً، بسمة منهجية الجمهور - جمهور فقهاء المذاهب الشافعية والمالكية والحنابلة - وإلى اعتبارها، طوراً آخر، منهجية المتكلمين - المعتزلة والأشاعرة.

وأما المنهجية الحنفية، فقد ظلّت حكراً على فقهاء المذهب الحنفي وتفانى عمالقتهم في تطويرها والدفاع عن حماها. ومما ينبغي تسجيله من ملاحظة موضوعية أن بعضاً من فقهاء المذهب الحنفي وخاصة معتزليهم كالقاضي أبي الحسين البصري، وغيره، عنوا بتأليف مؤلفات أصولية متبعين المنهجية الشافعية، غير أن ذلك لم يحولهم عن المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي أو المالكي أو الحنبلي. وأما فقهاء المذهب الشافعي، فلم يحدث أن لاذ أفراد منه بالتأليف وفق المنهجية الحنفية؛ الأمر الذي لا ينبغي إغفاله واحتسابه نصرة لمنهجية الشافعية على نظيرتها الحنفية.

ومهما يكن من شيء، فإن منهجية البحث والتأليف في علم الأصول ظلّت، وما تزال متراوحةً بين هاتين المنهجيتين.

ولئن انتهى مؤرخون كابن خلدون وغيره [1] إلى القول إنه في القرن السابع الهجري نشأت منهجية ثالثة هدفت إلى الجمع والتوفيق بين المنهجيتين، وقرّروا من خلال مؤلفاتهم أن هذه المنهجية نمت على سواعد أصوليين من كلتا المنهجيتين، ولئن بذلوا ما وسعهم من جهد في إشاعة هذا الأمر بين الناظرين في تاريخ نشأة علم الأصول، وقدّموا هذا الأمر للعامة والخاصة كأنه أمر مسلم من المسلمات، وبديهية من البدائه، فإن النظرة المتفحصة والمتمعنة في المنهجيتين في ضوء ما أوردناه، تهدي إلى تقرير القول إن ما أشيع من وجود منهجية جامعة بين المنهجيتين لا يعدو أن يكون حلماً وردياً، وأملاً

1- والجدير ذكره أن ابن خلدون يعتبر من أوائل الذين عُرف عنهم هذا الأمر، إذ إنه قال في مقدمته ما نصّه: «.. وجاء ابن الساعاتي في فقهاء الحنفية، فجمع كتاب الإحكام (للآمدي) وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمي كتابه بالبديع، فجاء من أحسن الأوضاع، وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثاً، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه، والحال على ذلك لهذا العهد..» انظر: المقدمة – مرجع سابق – ص 454-456. وقد قرّر جل العلماء المعاصرين الذي كتبوا في الأصول هذه المقولة دونما تمحيص ولا تدقيق، وانظر: مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما (دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م) ص 209 وما بعدها، وغيره من الكتب الحديثة، ككتاب أصول الفقه الإسلامي للدكتور أحمد شلبي.

بعيـد المنال، ومـا ذلك إلا لأن طبيعة المنهجيتـين لا تقبل بأي نوع من الجمع أو التوفيق، فهما منهجيّتان متضـادتان، وليستا مختلفتين، ولا سبيل إلى الجمع بين أمرين متضادين في أي حال من الأحوال، ويمكن للمرء أن يدرك تضـادهما من خلال ما أسـلفناه من أسباب لظروف نشأتهما، ومنطلقاتهما.

فالمنهجية الشـافعية - كما أسـلفنا - استقرائية تسير من الخاص إلى العـام بغية بناء فروع جديدة، أو تصـحيح الفروع المدونة، وتجعل من القاعدة الأصولية سيدة وحاكمة على تلك الفروع الفهية. وهو ما يعني أن القاعدة الأصولية أداة لتوليد فروع فقهية جديدة متجاوزة.

وأما المنهجية الحنفية، فهي استنباطية تسير من العام إلى الخاص قصـد المصـادقة على صحة الفروع الفقهية وسـلامتها، وتجعل هذه المنهجية الفروع الفقهية سـيدة وحاكمة على القواعد الأصـولية، بل تجعل من الفرع الفقهي المدون أصـلًا لتصـحيح القواعد الأصـولية وتعديلهـا وتابعـة لا متبوعـة؛ الأمـر الـذي يتجلى من خلاله تضـاد المنهجيتين، وتعذر الجمع بينهما في أي حال من الأحوال.

إن مسـاندة ذلـك الزعـم باتهام المنهجيـة الشـافعية بالإقلال من الأمثلة الفقهية، والاكتفاء بالقضـايا العقلية لا تعدو أن تكون مساندة غير مؤصـلة؛ وذلـك لأن الإقلال من الأمثلة الفقهية ليس أصـلًا في المنهجيـة الشـافعية، وإنمّا كان غرضـا تعليميا في القـرون اللاحقة، بدليل أن رسـالة الإمام الهاشمي الشافعي - رحمه الله - تعج بأمثلة عملية كثيرة لكل القواعد التي أصـلها، ولا توجد ثمة قاعدة أصـولية بلا أمثلة عملية واقعية متعددة، بل إن القارئ في الرسالة يمل في بعض الأحيـان من كثرة الأمثلة على القاعـدة الواحدة، وربما يتيه - إذا لم ينتبه - في بحر الأمثلة المتكاثرة والمتكررة فيها؛ الأمر الذي يجعل المرء يتهـم مـن زعم بقلة الأمثلة في المنهجية الشـافعية بعدم الاطلاع على الرسالة والتمعّن فيها.

وتأكيداً على هذا الواقع الغالب على الرسالة، نرى أن نورد الأمثلة العمليـة التاليـة التـي أوردها الإمام الشـافعي – رحمـه الله – عند تأصـيله جملة مـن القواعد الأصـولية المتعلقة باللفـظ العام، وهي: قاعـدة العـام الذي يراد به الخصـوص قطعـاً، وقاعـدة العام الذي يراد به العموم ويدخله الخصـوص لقرينة، ويسمى العام المخصوص، فبالنسبة للقاعدة الأولى أصَّلها الشافعي بقوله:

« .. باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص.. وقال الله تبارك وتعالى ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾ (آل عمران: 173). قال الشـافعي: فإذا كان من مع رسـول الله ناساً غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناساً غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً، فالدلالة بينة مما وصفت: من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض، والعلم يحيـط أن لم يجمـع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهـم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم، ولكنه لما كان اسم «الناس» يقع على ثلاثة نفر، وعلى جميع الناس، وعلى من بين جميعهم، وثلاثة منهم: كان صحيحاً في لسان العرب أن يقال: (الذين قال لهم الناس) وإنما الذين قال لهم ذلك أربعة نفر (إن الناس قد جمعوا لكم) يعنون المنصرفين عن أحد، وإنمـا هم جماعة غير كثير مـن الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهـم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتـين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع ولا المخبرين..» (1)

وأما بالنسبة لقاعدة العام الذي يراد به العموم ويدخله الخصوص، قد أصَّلها الإمام الشافعي من خلال إيراد أمثلة عمليَّة وتطبيقية لها، وهذا نصٌّ ما قاله بهذا الصدد:

1- انظر: الرسالة – مرجع سابق – ص58-60 باختصار.

«.. باب بيان ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العام ويدخله الخصوص؛ وقال تبارك وتعالى ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (الزمر: 62). وقال تبارك وتعالى ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ (إبراهيم: 32). وقال: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود: 6). فهذا عام لا خاص فيه. قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فالله خلقه، وكل دابة، فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها. وقال الله: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ (التوبة: 120). وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي: أطاق الجهاد أم لم يطقه. ففي هذه الآية الخصوص والعموم..» (1)

وثمة أمثلة عملية وتطبيقية كثيرة تفوق العد والحصر كلها تأكيد وتقرير بأن الإمام الشافعي كان يتوسع عند صياغته القواعد الأصولية في سرد الأمثلة التي تدل على صحة تلك القواعد المستقرأة من ثنايا نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ولهذا، فلا سداد ولا وجاهة في تلك المقولة الشائعة على الألسن أن المنهجية الشافعية منهجية نظرية، لا يتوافر فيها التمثيل على القواعد الأصولية خلافاً لمنهجية الحنفية التي تزخر بالعديد من الأمثلة التطبيقية أو العملية!.

ثم إن القول بأن منهجية الجمع والتوفيق بين المنهجيتين قام على الاستفادة من إيجابيات كلتا المنهجيتين، وتجنب سلبياتهما، لا يعدو

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص 53-54 باختصار.

هـو الآخـر أن يكون توهمـا؛ إذ إن النظـر المدقق المتمعـن في الكتب التـي يقال إن مؤلفيها انتهجوا الجمع يوصـل المـرء إلى القول إنَّ في تلـك الكتـب منهجاً في العرض أو في الاستشـهاد لا يخرج عن إحدى المنهجيتين بأي حال من الأحوال.

فكتاب الساعاتي واضح فيه تأثر مؤلفه بالمنهجية الحنفية وانطلاقه من منطلقات تلك المنهجية، وأما السبكي في جمع الجوامع، فقد تبنى المنهجية الشـافعية التي تقوم على تقرير القواعد وتأصـيل الأصـول دونمـا التفـات إلى الفـروع المدونة من قبل، وكذلك الحال في سـائر الكتب التي يظن كون مؤلفيها جمعوا بين المنهجيتين.

وعلـى العموم، فإننـا ننتهي إلى القول إنَّ هـذا الادعاء انبنى على أسـاس غير منهجي؛ وذلك لأن مروجيه اعتقدوا - خطأً - أن الفرق الجوهري بين المنهجيتين يتمثل في تميز المنهجية الشـافعية بالإقلال مـن الأمثلة الفقهية العملية، وغلبـة النزعة التجريدية العقلية عليها، وتميـز المنهجية الحنفيـة بالإكثار من الأمثلة الفقهيـة، وعدم التوغل في القضـايا العقلية المجردة، كما اعتقـدوا اعتقاداً خطأً أن المنهجية الموسـومة بمنهجية الجمـع بين المنهجيتين قصـدت إيجاد توازن بين الإقلال والإكثار، فتوسطوا في سرد الأمثلة، وخففوا من سيطرة النزعة العقلية التجريدية، ومن تبعية القواعد الأصولية للفروع الفقهية!.

إن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أن الإكثار أو الإقلال في الأمثلة الفقهية، وغلبة النزعة العقلية أو الفقهية يعد دعوى لا سند منهجياً أو فكرياً لها، ونصـيبها من الواقع ضحل، وغير ذي بال، وهو مـا يجعل الحديث عـن إمكانية الجمع بين المنهجيتـين حديثاً مثاليا؛ ذلك لأن الجمع - كما أسلفنا - يعني بين سيرين استدلالين معاكسين: استدلال استقرائي، واستدلال استنباطي، وليس من الوارد في منطق العلم والنظر إمكانية الجمع بين هذين السيرين إلا بتكلف ظاهر!.

وإذ الأمر كذلك، فإننا نخلص إلى تقرير القول إنَّ ما يسـمَّى اليوم في أروقة الباحثين بمنهجية الجمع بين المنهجيتين لا وجود لها في عالم الحقيقـة والواقع، ولا تعدو أن تكون تلك المنهجية محاولة إصـلاحية رامية إلى تصحيح ما ران على كلتا المنهجيتين من ركام هائل في دائرة التمثيل الأصولي، وتعد هذه المحاولة داخلية لا تمس الأساس النظري والجوهر الفكري الذي تقوم عليه كلتا المنهجيتين.

الفقرة الرابعة: المحاولة المنهجية الشاطبية كادت أن تكون منهجية مستقلة:

تبدى لنا فيما سبق تراوح منهجية البحث في الأصول بين المنهجية الشـافعية الاسـتقرائية والمنهجيـة الحنفيـة الاسـتنباطية، غير أنه مـن الحري بنا الإشـارة إلى محاول منهجيـة كادت أن تكون منهجية أصـولية مسـتقلة عن المنهجيتين السـابقتين لو أنهـا نالت حقها من التأصيل والتحقيق والتحرير.

وتتمثـل هـذه المحاولة المنهجيـة فيما عني به الإمام الشـاطبي في كتابه الموافقات في أصـول الشـريعة في نهايات القرن الثامن الهجري من إبداعات منهجية ونقلة نوعية في التعامل مع الإرث الأصـولي على المستوى المنهجي، وعلى المستوى المضموني، وعلى المستوى الصياغي.

فلئن استندت المنهجية الشافعية في صياغة القواعد الأصولية إلى اسـتقراء آحاد نصـوص الكتاب والسـنة النبوية الشريفة، ومعهودات لسـان العـرب، ولئن اتخـذت المنهجيـة الحنفيـة من فتـاوى الأئمة واجتهاداتهم الفقهية مصادر خصبة لصياغة القواعد الأصولية، فإن المحاولة الشـاطبية تجـاوزت كلا البعدين، وانصـرفت إلى النظر في المقاصد الثاوية في القواعد الأصولية والفقه الذي أنتجته، كما فزعت إلى الاعتـداد بأبعـاد منهجيـة أخـرى لا تقف عند صـياغة القاعدة

الأصـولية، ولكنها تمتد لتشمل بالتحقيق والتحرير الأبعاد المقاصدية في مختلـف القواعد التي صـيغت أو يمكن أن تصـاغ عبر السَـيْرين الاستدلاليين: الاستقرائي والاستنباطي.

بل إن الإمام الشاطبي حاول جاهداً إيجاد علاقة وصل وترابط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي للقواعد الأصولية ومنتوجاتها في الواقـع العملـي، فكان لا بـد له من أن يحثَّ علـى الاعتداد ببعد كان يسـميه بالمآلات، وهو النظر فيما يؤول الحكم الفقهي المستنبط عند التطبيق من جلب للمنفعة أو درء للمفسدة.

إن هـذه المحاولة المنهجية الجامعة بين اسـتقراء آحاد النصـوص والاعتـداد بالفقه التقليدي الموروث في ضـوء كلية مقاصـد الشـرع، ومـآلات الأفعال، والربط الدائم بـين النظري والتطبيقي، وبين المثال والواقع، وبين المطلق والمقيد، كادت هذه المحاولة أن تكون مستقلة في توجهاتها ومنطلقاتها ونتائجها، غير أنَّها - مع الأسـف - لم تقو على الظهور والبروز بالشـكل الـذي كان ينبغي أن تبرز به، ولعل مرد ذلك إلى غلبـة تلك النزعة المتحفظة والمترددة علـى العالم المحقق المبتكر الشـاطبي، الأمر الذي أدّى إلى تردُّده في البوح عن كثير من الأسـس المنهجية التي يمكن أن تبنى عليها هذه المحاولة المنهجية التي أوشكت أن تكون منهجية أصولية مستقلة!.

إن اعتبارنا هـذه المحاولة المنهجية محاولة كادت أن تكون منهجية مستقلة يقوم على الاعتداد بما تميزت به من جدة تمثلت في التفافها وإيلائها شـأن مقاصد الشرع في الدرس الأصولي، فلئن أعلى الإمام الشـافعي من شـأن القياس الأصـولي، وأعلى الإمام أبو حنيفة قبله من شـأن الاستحسـان العقلي، واعتد الإمام مالك بعمل أهل المدينة، وأكبر الإمام أحمد من مكانة سـد الذرائع، فإن الإمام الشاطبي تميز برفعه من شـأن مقاصد الشرع، ومآلات الأفعال، كما تميز بمحاولته

استحضار البعد المقاصدي في جميع موضوعات ومسائل الفكر الأصولي مثل مباحث الأدلة، ومباحث الحكم، ومباحث الاستنباط ومباحث الاجتهاد والإفتاء، وفضلا عن ذلك، فإنه جعل للواقع حضوراً عند الهم بتنزيل حكم الشرع على المكلفين.

ولهذا، رأينا ضرورة الاعتداد بهذه المحاولة المنهجية المتميزة بحسبانها محاولة كادت أن تكون منهجية أصولية جديدة جامعة للسير الاستدلالي النظري والاستدلال التطبيقي العملي.

أجل، ليس من مرية في أن المنهجيات الأصولية السابقة على المحاولة الشاطبية كانت تتمحور وتتمركز حول سبل فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة، ولم تول لسبل تفعيل الواقع بتعاليم الوحي كثير اهتمام، وانصرفت في تأصيل منهجيات الفهم، وليست منهجيات التنزيل.

لقد لاحظ الإمام الشاطبي وغيره من علماء القرن الثامن شططاً في تنزيل المراد الإلهي في واقع الناس، كما أدركوا أن جملة من الانحرافات على مستوى الفهم أو التطبيق ناتجة من عدم الربط بين منهجيات فهم النصوص ومنهجيات فهم الواقع، والوصل بين فهم الوحي وتطبيق تعاليمه في الواقع، ولذلك لاذ الشاطبي في كتابه بإيلاء هذا الأمر اهتمامه وعنايته، مضيفاً بذلك جديداً إلى منهجيات البحث في علم الأصول، حيث انتهى إلى تقرير القول: «إن انحراف الفرق والطوائف الإسلامية وضلال المبتدعة بصنوفها وتوجهاتها نابع من وقوفهم عند اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده.. فمدار الغلط إنما هو على حرف واحد هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض. فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها.. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء

الإنسان إذا صوّرت صورة مثمرة.. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما، عفواً وأخذاً أوليًّا، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً..»[1].

ولم تنحصر المحاولة المنهجية الشاطبية في التنبيه على أهمية المعرفة المقاصدية وضرورة ربط جميع مباحث الفكر الأصولي بهذه المعرفة، وإنّما امتدت المحاولة لتشمل تنبيهه على الالتفات والنظر إلى ما سمَّاه في موافقاته بمآلات الأفعال، وربط مدى الاعتداد بصحة الأحكام وسدادها بالنظر إلى مآلات الوقوع الفعلي لتلك الأحكام في واقع الناس، وتأصيلاً لهذا الأمر، انتهى الإمام الشاطبي - غير مسبوقٍ - إلى تقرير ما نصُّه:

«.. النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول الثاني بعدم المشروعية ربما أدى إلى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح القول بعدم المشروعية.. (فالنظر في مآلات الأفعال) مجال للمجتهد صعبُ المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العواقب)، جار على مقاصد الشرعية..»[2].

1- انظر: الموافقات - مرجع سابق - ج 4 ص 174 وما بعدها.
2- انظر: المصدر السابق، ج 4 ص 552.

زبدة القول، إن المحاولة المنهجية الشاطبية توافرت على إحداث شيء من التغيير المنهجي على مستوى منطلقات المنهجيات، وعلى مستوى النتائج المستخلصة من تلك المنهجيات.

فأمّا على مستوى المنطلقات، فقد تمثل ما أحدثته من تغيير في انبنائها وانبثاقها من إشراك فهم الواقع المحسوس في فهم نصوص الوحي عامة، وفي الاعتداد في تحديد المراد الإلهي من النصوص الظنية الدلالة بشكل خاص، وهو ما دفعه إلى الإكثار من الحديث عن ضرورة التنبّه لمآلات الأفعال في حالة الوقوع الفعلي لنصوص الشرع في الواقع المعيش، كما دفعه هذا المنطلق في فهم النصوص إلى تأصيل القول حول مقاصد المكلِّف، ومقاصد المكلفين بغية الاستعانة بذلك في حسن فهم المراد الإلهي، وفي حسن تنزيل ذلك المراد في الواقع.

وأما على مستوى النتائج، فإن هذه المنهجية التي لم تتبلور تبلوراً كافياً كادت أن تعيد إلى الفقه الإسلامي واقعيته، وديناميته، ومرونته، ليغدو فقهاً مواكباً للمستجدات والتطوّرات، متسماً بالنظرة في النصوص ومآلاتها، ومبنياً على استجلاء الجانب المقاصديّ منها بغية ضمان تنزيل حسن موفق لمعاني تلك النصوص في الواقع المعيش؛ الأمر الذي كان يمكن أن يعدّ نقلةً نوعيةً في سير الفقه الإسلامي اشتمالاً على الكليات، وربطاً للجزئيات بتلك الكليات، فقضاء على التنزيلات العشوائية لمعاني آحاد النصوص في الواقع قبل استيعابها استيعاباً كافياً.

إن اتخاذ إشراك فهم الواقع واستيعابه في فهم النصّ والانطلاق من الواقع المعيش باتجاه المثال منهجية ابتدعها الإمام الشاطبي في موافقاته، فبعد تأمله في كثير من المخالفات المبنية على سوء فهم الواقع ومجريات الأمور انتهى إلى الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في منهجية التعامل مع الوحي ومع الواقع، بحيث تبنى تلك المنهجية

على حســن فهم للواقع أولاً، ثم الانطلاق من ذلك الفهم نحو الوحي الذي يعتبر المصدر الموجّه والمرشد لحركة الواقع ومجريات الأحداث فيه، وليس العكس.

إنَّ هذه المحاولة المنهجية الشاطبية ما تزال - حتى هذه اللحظة - بحاجة ماسة إلى رعاية واهتمام، فعلى الرغم مما أصابها من تراجع، غـير أنها تتوافر علـى خصـائص ومنطلقات مفقـودة في المنهجيات الأصـولية التاريخيـة، وثمـة شـبه غير منكـور بين الواقـع الفكري والاجتماعي والسياســي الذي عاشــه وواقعنا الفكـري والاجتماعي والسياسي السائد من حيث الخصائص العامة، وآكد دليل على هذا، ما تشـهده الساحة الإسـلامية المعاصرة من دعوات غيور إلى تطبيق تعاليـم الديـن في الواقع، غير أن هنالك ضـبابية عائمة في تأصـيل القول في السبل العلمية التي ينبغي اتباعها لتطويع الواقع لمراد الشرع الحنيف، وتحقيق وصل مكين وأمين بين وحي السماء وواقع الأرض!.

إنه ليس من الوارد تحقيق تلك الغايات الســامية والأهداف النبيلة ما لم يولِ مفكّرو الأمة المحاولة المنهجية الشاطبية جانباً من الاهتمام والعناية والتأصيل والتحرير، فالظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية السـائدة اليوم لا يمكن التعامل معها في غياب اعتصـام بالركائز والكنوز الفكرية التي تحتضـنها المحاولة الشـاطبية منضافاً إليهـا ما جادت به الأيام من أدوات معرفية وعلمية قادرة على تمكين المرء من حسن تفهم لمعاني النصوص، وتحقيق تفهم موازٍ للواقع الذي يراد تنزيل تلك المعاني فيه.

بهذا، يتجلى لنا ما هدفت إليه المنهجيات الأصولية ذات يوم من حل جذري لإشـكالية علاقة نقل بعقل، وكلها اجتهادات مخلصـة مأجورة لم تخـل من التأثـر بالواقع الذي كان يعيش فيـه أولئك الأئمة الذين نمت على سواعدهم القواعد الأصولية؛ وهو ما يسوغ ضرورة تجديد

النظـــر في مكونـــات هـــذه المنهجيـــات، والارتقاء بها ارتقاء يســـتجيب لتحديات الواقع المعاصر، ويمكّن الفكر الأصولي من المشاركة الفعَّالة في توجيه هذا الواقع وتسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف!

ومهما يكن من شيء، فإنَّنا نخلص إلى القول إنَّ الحاجة تمس اليوم إلى اجتهاد جماعي علمي فكري رصـــين بغية تأصـــيل قواعد أصولية إضـــافية قادرة على تمكين العقلية الإســـلامية المعاصـــرة من مجابهة المستجدات والنوازل بفكر أصيل معاصر.

وبهـــذا نصـــل إلى نهايـــة هذا الفصـــل، وســـيأتي معنـــا مزيد بيان لمرتكـــزات تجديد الفكر الأصـــولي تجديـــداً ينهض بـــه ويجعله فكراً حاضراً وشاهداً وفاعلاً في الحياة الفكرية الإسلامية الراهنة!.



الفصل الثاني

في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام

كثر أولئكم الذين يذهبون إلى القول إنَّ علم الأصول صِنْوٌ علم الكلام، وأنَّ المنطق - كما استولى على علم الكلام - وجد طريقه مفروشاً إلى علم الأصول، اعتباراً بتلك الوشيجة القائمة بين علم الأصول وعلم الكلام، بل اعتداداً بأهمية الوقوف على طبيعة العلاقة وتشكلها بين هذين العلمين في مجال تحقيق تكامل بين علم الأصول وغيره من العلوم الموسومة اليوم بالعلوم الاجتماعية، لذلك، فإنَّنا نرى أن نخصص هذه العلاقة بقراءة معرفية نروم منها كشف النقاب عن أبعاد العلاقة الجدلية والمنطقية بين علمي الأصول والكلام، تلك العلاقة التي نحت في بداية الأمر إلى أن يهضم علم الكلام علم الأصول، وأن تذوب مباحث الأصول في مباحث الكلام.

غير أن ظروف المطارحات الفكرية والمناظرات العلمية التي كانت تقوم بين الفينة والأخرى بين صناديد المعتزلة وأكابر الأشاعرة صيَّرت تلك العلاقة علاقة تكامل وترابط وتداخلٍ، فنجا الفكر الأصوليُّ الوليد من استيلاء الطوائف الكلامية التي طمعت فيه وسعت إلى الاستئثار به وصيرورته مجالاً لبث مقولاتها.

لقد كان للظروف الفكرية والأحوال السياسية أثر غير منكور على رسم العلاقة المنطقية بين العلمين المذكورين، وقد تجلى هذا الأثر في اندفاع أساطين علماء الكلام بتوجهاتهم الاعتزالية والأشعرية والإرجائية إلى التركيز على علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية الأخرى التي كانت معروفة إبان نشوء الفرق الكلامية، وسنحاول جاهدين إبراز ما نتج عن هذا التركيز من أثر إيجابي وسلبي على مستوى تطوير مباحث علم الأصول وموضوعاته.

وفضلا عن هذا، فإن هذه القراءة المعرفية في العلاقة الثاوية بين العلمين تروم تقرير القول إن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلة

نوعية وتغييراً جذرياً في بنية هذا العلم، وارتقى به من أن يكون عملاً يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان، كما أن بحوثهم فيه صير مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة، وقوانين المنطق التي استفادها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني.

وتأسيساً على هذه النقلة النوعية التي حظي بها الفكر الأصولي نتيجة تظافر جهود علماء الكلام على تطوير مباحثه وتوسيع دائرة موضوعاته، فإنَّنا نؤمن بأنَّه ما يزال في الإمكان إحداث نقلية نوعية أخرى في الفكر الأصولي من خلال الاستفادة من جملة حسنة من المنهجيات العلمية التي تجود بها العلوم الموسومة بالعلوم الاجتماعية المعاصرة.

فجملة أدوات الرصد والتحليل التي تتوافر في هذه العلوم يمكن توظيفها اليوم بعد فك الارتباط بينها وبين الفلسفات الثاوية بين جنباتها في مراجعة جملة من المناهج الأصولية التي لم تخل من تأثر في نشأتها بالظروف السياسية والفكرية والاجتماعية، كالاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والعرف، والاستصحاب.. إلخ، فهذه القواعد وغيرها بحاجة إلى تفعيل ومراجعة نوعية تجعل منها قواعد أكثر تفاعلا مع الواقع المعيش، وتسهم في تسديد الحياة بحقائق الدين وتعاليمه الخالدة.

وعلى العموم، هلمَّ بنا لنقف على حقيقة العلاقة بين هذين العلمين في ثلاثة مباحث، نعنى في أولها بتحقيق القول حول المراحل التي مرت بها العلاقة بين العلمين بين الإذابة والتكامل، وأما المبحث الثاني، فسيحاول تأصيل القول في الأسباب العلمية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول، وسيتناول المبحث الثالث تحليلا لأثر كتابات علماء الكلام في مباحث علم الأصول وموضوعاته.

المبحث الأول

علم الأصول وعلم الكلام بين التكامل والإذابة

الفقرة الأولى: في مفهوم العلمين:

ثمة اختلاف كبير بين الأصوليين في تحديد تعريف دقيق لعلم الأصول، ولن يفلح المرء مهما بذل من جهد في العثور على تعريف يحظى بقبول الجميع، ولعلَّ مردَّ ذلك إلى المناهج التي سلكها المؤلفون في هذا العلم، والتي انعكست بطريقة مباشرة وغير مباشرة على كثير من مباحثه، كمبحث تحديد المراد بالعلم نفسه، والوظيفة المنوطة به.

وأيا ما كان الأمر، فإننا سنتجاوز تلك الاختلافات برواسبها وأسبابها ونتائجها حتى حين، لنعتمد مبدئيا التعريف الذي أورده الشوكاني ضمن جملة من التعريفات ولذلك لتميزه بالدقة والتركيز، وهذا نصه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» (1).

ولئن كان قدر علم الاصول قد قضى بأن تتميز جل مباحثه بالاختلاف والنزاع، والتعدد والتنوع، فإنّ علم الكلام – هو الآخر بطبيعته – يتفوق على علم الأصول في هذا المجال، وبذلك فمن العسير أن يحصل المرء على تعريف ينال القبول لدى كل علماء الكلام على اختلاف مناهجهم في البحث والنظر.

ولعل أول شأن يلقى فيه المرء نقاشاً واختلافاً هو تحديد المراد بعلم الكلام نفسه، وليس من جدوى في أن نستعيد ذلك النزاع في هذا المقام، ويكفينا أن نورد التعريف الذي انتهى إليه أبو نصر الفارابي في بداية القرن الرابع في كتابه إحصاء العلوم:

1- انظر: محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق د. شعبان إسماعيل (القاهرة، دار الكتب، طبعة عام 1992م) ج 1، ص 48.

«صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل» [1].

وثمة تعريف قريب إلى هذا انتهى إليه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري في المقدمة عندما قال ما نصه:

«..علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» [2].

بالنظر في تعريف كل من العلمين يجد المرء أن بينهما قواسم مشتركة، وخاصة على مستوى الهدف، فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص لتوجيه الواقع وفق تلك الأحكام، وتطبيقها عليه.

وأما علم الكلام، فإنه هو الآخر يهدف إلى الغاية ذاتها، ولكن بطريقة تتمثل في تنقية الواقع من العقائد والتصورات المحرفة الباطلة، ولن يتأتى ذلك للمتكلم إلا باستيعابه للأحكام الصحيحة التي ينبغي تفعيل الواقع بها.

وأما على مستوى الأسباب، قد ظهر نتيجة الانحراف الذي بدأ يتسرب إلى فهم النصوص وتنزيلها، [3] كما ظهر لمواجهة التسيب وعدم الانضباط اللذين أخذا يتلبسان بالحقائق الدينية، ويحلان

1- انظر: أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي: إحصاء العلوم (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968) ص 131.

2- انظر: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، 1957 - 1962) ج 3، ص 1069.

3- ولقد أكد هذا الأمر الإمام السبكي عندما قال: «.. فقد خطا الإمام الشافعي بكاتبه هذا (يقصد الرسالة) خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه الأخذ بها، أو بنظائرها حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً يوم يستدل بالعام، ويوماً يقول إن دلالته ظنية، ويوماً يستدل بالخاص، ويوماً يقول يحتمل أنه خصوصية. ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الإضراب في التفريع». انظر: السبكي تاج الدين عبدالوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، وعبدالفتاح الحلو (القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة رابعة عام 1964م) ص 229.

الأفهام الخاطئة المنبثقة عن اجتهاد لم يستكمل شروطه محل الأفهام القويمة السديدة؛ الأمر الذي ترتب عليه - في بعض الأوساط - ميل إلى التلاعب بالنصوص، وانطلاق في تأويل النصوص وتوجيهها بوجه وبغير وجه بدعوى حركة الاجتهاد والتفكير المستقل، فكأنّ علم الأصول جاء ردّة فعل لتلك الظاهرة التي أوشكت أن تقوض أركان الدين، فكان بمنزلة علم ضابط لحركة الاجتهاد فهما للنصوص وتطبيقاً للأحكام المستنبطة منها (1).

وأما علم الكلام، فقد ظهر هو الآخر حسب تعريفي الفارابي وابن خلدون للدفاع عن العقائد الإيمانية ضد الانحرافات في التصور والفكر بغض النظر عن إصابتهم أو خطئهم في ذلك.

وإذ كان الأمر كذلك، فلنحاول تبين نشوء العلاقة بينهما، والكشف عن أسبابها وآثارها.

الفقرة الثانية: في تاريخ الاتصال بين العلمين وغايته:

بالنسبة لتاريخ الالتقاء بين العلمين، فإنه يمكن إرجاعه إلى منتصف القرن الثالث الهجري، تلك المرحلة التي شهدت نموا متزايدا للتيارات الكلامية في الواقع الإسلامي عامة، ولمدرسة المعتزلة في حاضرة الخلافة ببغداد خاصة، وذلك بعد أن طابت الخلافة للخليفة العباسي عبدالله المأمون (2) الذي نشأ وتربى في كنف أساطين المعتزلة، واعتنق

1- أشار الإمام الرازي إلى هذا الأمر عندما قال: «الناس كانوا قبل الشافعي - رضي الله عنه - يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي معارضتها، وترجيحها، فاستنبط الشافعي - رحمه الله - أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع..» انظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي: مناقب الشافعية، ص 100 وما بعدها.

2- أشار الأستاذ أحمد أمين إلى هذا قائلا: «.. إنما حسن مركز المعتزلة وناصروا الدولة يوم اعتنق الخلفاء مبادئهم، أمثال المأمون، فقد كان معتزليا في مبادئه وتصرفاته، وكذلك في أيام المعتصم والواثق. قال المسعودي: «وسلك الواثق في المذهب (يعني مذهب الاعتزال) مذهب أبيه (يعني المعتصم) وعمه (يعني المأمون) من القول بالعدل (من مبادئ الاعتزال) فلما جاء المتوكل انصرف عن المعتزلة، فانصرفوا عنه، وكاد لهم، وكادوا له». انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة) ج 3، ص 85.

مبائهـم، وتأثر بأفكارهم ومنطلقاتهم، فظهـر ذلك التأثر على تعامله مع الفرق الفكرية المناهضـة والمعارضـة للفكرة الاعتزالية خلال تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي.

ولئـن كان قـدر الشـافعي - رحمـه الله - أن نجا مـن الوقوع في براثن الحكم الاعتزالي الذي تمثل في دولة عبدالله المأمون بن هارون الرشـيد، وبلغ ذروته في دولة المعتصـم، فإنَّ عددا كبيراً لا يستهان به من تلاميذه قد ابتلوا بسـطوة المعتزلة وتسـلطهم على الغير، وليست فتنة خلق القرآن سـوى أمارة ساطعة على تلك النزعة التسلطية التي مارسها أساطين الاعتزال على غيرهم في الفكر والتصور والمنطلق.

وبما أنَّ الإمام الشافعي الذي يعدُّ - بحق - الواضع الأول لقواعد علم الأصـول قد نال كتابه الرسـالة إعجاب أهـل العلم بالحديث في الحجـاز، وأهل الـرأي في العراق، فقـد كانت أفـكاره وآراؤه في هذا الشـأن محل اهتمام العلماء في عصـره وبعده، دراسـة وتأصـيلاً، أو شرحاً وتفصيلاً، أو نقداً وتطويراً [1].

حتـى إذا مـا أوشـك القـرن الثالـث الهجري علـى الرحيـل، إذا بالساحة الإسلامية تشهد ميلاد حركة فكرية كلامية منبثقة من رحم الفكـرة الاعتزالية ذاتها، ومصـححة لكثير مـن تجاوزاتها،ومكفكفة لغلواء المعتزلة وشـططهم بسـبب ثقتهم المفرطة في العقل الإنسـاني وأحكامـه حتى ولـو كانت مجافيـة لبعض مقررات الديـن، تلك هي الفكرة الأشـعرية في نهاية القرن الثالث الهجري في شـكل معارضـة عقليـة للفكرة الاعتزالية كان له أثر بالغ في رفع المعتزلة من مسـتوى مباحثهم وطروحاتهـم وبراهينهم، وحججهم، وذلك لأنه قد كان وراء

1- ثمة أكثر من عشرة شروح لكتاب الرسالة، بيد أنه حتى هذه اللحظة لم يتم العثور على أي شرح منها، وذلك حسب ما ذكره شارحها الأخير الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - في مقدمته على الرسالة، ص 15. والجدير بالذكر أن الذين تولوا شرحها كانوا من كل الفرق الكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتردية.

هـذه المدرسـة الجديدة أناس خـبروا الاعتزال، ووقفـوا على مثالبه ومعايبه، وأدركوا مواطـن الخلل في تفكير المعتزلة، ومناهجهم؛ الأمر الذي يعني قدرة هذه المدرسـة ورموزها على مناهضة أفكار المعتزلة، وآرائهم، اعتماداً على المنهج ذاته الذي يعتمدونه في إفحام خصومهم ومخالفيهم [1].

ولهـذا، فـإن المعتزلة أيامئذ أدركوا أنـه لا مناص من مواجهة هذه النزعـة العقليـة الجديـدة، وأنه لا بد مـن الأخذ بكل ما يـؤدي إلى محاصـرتها في مهدها حتـى لا تكدر الجو الذي صـفا لهم حينا من الدهر، ولا تشـوش على أفكارهم أو تأتي عليها من الأساس بالنقض والتقويض والإبطال.

ولئـن اسـتطاع المعتزلة أن يمارسـوا سـطوتهم ونفوذهم على أهل العلم بحديث رسـول الله صـلى الله عليه وسلم وذلك بفضل سلطان الدولة التي تبنت أفكارهم ووظفتها، وسـعت إلى فرضها على العامة والخاصـة، فإن المدرسـة الجديدة التي نشـأت من رحم الاعتزال ما كانت لتستسلم لغلوائهم، ولا لتنسحب من ساحة المناظرة والحجاج.

ونظرا إلى أن الساحة الإسلامية منذ مستهل القرن الثالث الهجري قد شهدت نقل الكثير من مبادئ الفلسفة اليونانية وطروحاتها الفكرية وقوانينها المنطقية وخاصة المنطق الأرسطي، فقد اهتمت غالب الفرق بدراسـتها ومناقشـتها، ولإعادة توجيه كثير من مقرراتها، وتهذيبها، واتخاذ بعض مقولاتها ومناهجها أداة للمناظرة والاسـتدلال، وخاصة في إطار المطارحات والمجادلات التي كانت تعقد في بلاط السلاطين، ويحضرها الخلفاء والوجهاء والأمراء.

1- وفي هذا يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور واصفاً الأثر الذي كان لمؤسس المذهب الأشعري في كسر شوكة المعتزلة، ودحض أفكارهم: «.. فتصدى العلماء للرد على هاته الفرقة، ومن أشهر من تصدى للرد عليهم بطريقة فلسفية أبو حسن الأشعري المتوفى 330 هـ، وأملى كثير من الرد في تفسيره الذي سماه المختزل في خمسمائة جزء..» انظر: محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب (تونس: الشركة التونسية للتوزيع)، ص 36 وما بعدها.

حتى إذا ما أخذت دائرة الاختلاف والنقاش تتسع بين المعتزلة والأشاعرة، وبدت في الأفق أمارات انتصار الفكرة الأشعرية الفتية على الفكرة الاعتزالية العتيدة، نتيجة عدم توغل الأشاعرة في القضايا العقلية التجريدية البحتة وتناسب خطابهم مع العقلية الإسلامية السائدة لجمهور الأمة، أدرك طوائف من علماء الكلام - معتزلة وأشاعرة - أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية الوافدة في تقرير الأحكام الشرعية لم يعد سلاحا مفيدا، ولم تعد الساحة الإسلامية تطيقه وتتحمله، بل إنها قد ضاقت به ذرعا وسئمت منه لسوقه عددا من الخلق إلى الزندقة والسفسطة والارتداد.

ولئن كان الإمام الشافعي - رحمه الله - صاحب الريادة في صياغة منهجية تجمع بين العقل والنقل، وتزاوج بين الرأي والأثر، وتأخذ في الاعتبار ما للبيئات والواقعات من خصائص وخصوصيات، وما للنصوص المؤصلة من قداسة واعتبار، فإن تلك المنهجية لا يرتاب امرؤ في أنها كانت خطوة متقدمة خطاها العقل المسلم في بلورة أصالته الفكرية واستقلاليته الثقافية، تسديدا للأفهام من الزلل والخطل، وتجنبا لركوب متن الشطط في التعامل مع النصوص فهما وتطبيقا، ومع الواقعات تكييفا وتوجيها.

وليس من ريب في أنَّ تلك المنهجية لم تبلغ مداها على يدي الإمام الشافعي، وما كان لها لتبلغ ذلك المدى، بل إنَّه ما كان لها لتكون بمنأى عن الخضوع لعملية متصلة في المراجعة والتطوير والتكميل والتهذيب؛ وذلك لأنها منهجية مؤسسة على المرونة ومواكبة الأحداث والواقعات المتجددة.

إنَّ هذا الجانب المهمَّ في عمل الإمام الشافعي ما كان ليخفى على أساطين علماء الكلام - معتزلة وأشاعرة - الذين عاشوا بعده، بل إنهم قد وعوه، وصدروا عنه صدورا حسنا تمثل في استثمارهم تلك

المنهجية، والاستفادة منها في تقرير مبادئهم وأفكارهم الكلامية التي ما كان لها لتحظى بقبول جماهيري آنئذ بدون هذه المنهجية المرتبطة قوية الصلة بالواقع المعيش، وبالنص الشرعي، كتابا وسنة.

فقد لاحظ علماء الكلام البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي في الرسالة، وأدركوا أن البناء المنهجي الذي شرع الشافعي في التأسيس له لما يكتمل بعدُ، وأنَّه بحاجة إلى مزيد تطوير وإنضاج علمي.

ولهذا، فقد اهتموا جميعا - معتزلة وأشاعرة وماتريدية - بالميراث الأصولي للإمام الشافعي، لتمييز مسائله، وتعميق مفاهيمه، وتأصيل قضاياه، وضبط مناهجه، بما من شأنه أن يرشد حركة الاجتهاد، وينظِّم مسالك النظر والاستدلال. وقد كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي بها، كما كانوا أكثر الناس احتفالا بها، فاتخذوها سلاحا لكفكفة غلو المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكما على النقل ومهيمنا على أحكام الوحي الإلهيِّ.

ولهذا، فإنَّ تأثير المنهجية الشافعية بدا جليا في توجيهاتهم؛ إذ إنهم على الرغم من حداثة أفكارهم أخذوا يأتون على مقررات المعتزلة بالنقض والإبطال معتمدين على القواعد الأصولية بوصفها أرضية صلبة لا يقدر الخصم على النيل منها.

وبطبيعة الحال، ما كان لأساطين الاعتزال أن ينسحبوا من الساحة، ويعلنوا هزيمتهم أمام الفكرة الأشعرية، وإنما قابلوا ارتكاز الأشاعرة على منهجية الشافعي في المناظرة بالتوجيه إلى المنهجية ذاتها دراسة واستيعابا وتطويراً وتوظيفاً، سواء لأغراض المناظرة والجدال مع خصومهم، أو لغرض استخدامها في عملية الاجتهاد والاستنباط.

ومن الملاحظ أنَّ الموضوعية في البحث والعرض، والحياد في الاستيعاب والتعامل مع منهجية الإمام الشافعي قد غابا عن كلتا

الطائفتين – المعتزلة والأشاعرة – إذ إنهم قد عمدوا جميعاً إلى القواعد الأصولية المبتكرة بغية الاستعانة بها في تحقيق الانتصار الفكري والعقلي على الأغيار، وهو ما نتج عنه تعدد أفهامهم لتلك المنهجية وتغايرها بحسب زاوية التوظيف والاستخدام وأغراضها، ولم يحاولوا التجرد من رواسب تحيزاتهم الكلامية الممزوجة بشيء غير يسير من مفاهيم الفكر اليوناني.

وإذا كان من المقرر علميًّا أن الفهم العقلي يظل – دوماً وأبداً – أسير الدوافع له والباعث عليه، فإنّه يمكن اعتبار الفهم الذي انتهوا إليه للقواعد الأصولية فهماً غير منزه عن مثل تلك الدوافع والبواعث، وقد كان هذا سببا أساسياً في اصطباغ كثير من مباحث الأصول – فيما بعد – بالنزعة الخلافية، حتى إنه لا يكاد مبحث من مباحثه يخلو من خلاف ونزاع.

وأيًّا ما كان الأمر، فإننا نستطيع القول إن بداية القرن الهجري الرابع قد شهدت توطد العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، فخرجت تلك العلاقة من أن تكون علاقة غير محددة في معالمها وهيكلها إلى علاقة واضحة المعالم والقسمات.

ومن السهل أن يدرك المرء هذا الأمر بنظرة سريعة في المدونات الأصولية التي ألَّفها كثير من العلماء في ذلك العصر، فإسهامات الإمام أبي الحسن الأشعري في المزج بين علم الأصول وعلم الكلام أمر غير خاف في هذا المجال [1]، بل إن أكابر المعتزلة أمثال أبي علي

1- يذكر مؤرخو علم الأصول أن أبا الحسن الأشعري ألف كتباً مختلفة في الأصول، من أشهرها: إثبات القياس، اختلاف الناس في الأسماء والأحكام.. وغيرهما. ويمكن للمرء ملاحظة هذه الرغبة لدى الأشعري من خلال طرق استدلاله في كتابه: مقالات الإسلاميين، فعلى الرغم من كونه كتاباً في علم العقائد غير أن صاحبه لم يكن يأل جهداً في الاستعانة بالقواعد الأصولية للإثبات والترجيح بين الأقوال. انظر ابن عساكر: تبين كذب المفتري (.. طبعة القدسي..) ص 128، وما بعدها.

الجبائي [1]، وأبي هاشم الجبائي [2]، وغيرهما من صناديد الاعتزال في هذا القرن قد خاضوا في مباحث أصولية، مزجوا بينها وبين مباحث علم الكلام.

وقد تطورت هذه العلاقة وازدادت وضوحاً بعد منتصف ذلك القرن، حيث أصبح كبار المتكلمين يتناولون بالدرس والتحليل قضايا علم الأصول، ويبدعون في إحكام مباحثه وتطويرها وتوجيهها حسب المسلمات الفكرية التي يتبنونها.

وتأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند القاضي أبي بكر الباقلاني[3] الذي يعد المنظّر الثاني للفكرة الأشعرية بعد الإمام الأشعري، كما يعد الشخصية الأصولية الثانية بعد الإمام الشافعي.

وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وثلاث سنين من القرن الخامس الهجري، إذ إنه توفي سنة 403 هـ بعد أن ترك آثارا عميقةً، وبصمات واضحة في علم الأصول في علمائه من بعده، وغدا الكثير منهم عالة على مؤلفاته الأصولية الثمينة [4].

1- هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي (توفي سنة 303 هـ) كان رئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة «الجبائية» وهو الذي قال له الإمام الأشعري بعد أن ناظره وغلبه، ولم يجد من رد على الأشعري سوى أن وصفه بالجنون، فقال الأشعري «وقف حمار الشيخ في العقبة..» انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان (مصر: المطبعة الميمنية) ج 3، ص 398 وما بعدها.

2- هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي (توفي سنة 321هـ) كان أبوه رأس الاعتزال في عصره، ونال ذات المكانة في عصره، وانفرد بآراء في الكلام وفي الأصول، وإليه تنسب طائفة «البهشمية» في الاعتزال، ولما مات ووافق موته موت أبي بكر محمد بن دريد اللغوي الشهير قال الناس: لقد مات علم الكلام وعلم اللغة. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (مصر، طبعة دار السعادة، بدون تاريخ)، ج 11، ص 55 وما بعدها.

3- هو قاضي السنة أبو بكر محمد الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، لا تعرف سنة ميلاده، وتوفي سنة 403 هـ، وانتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق، وإمامة الأشاعرة، وكان لقلمه الأثر القوي في نقض أباطيل الشيعة الفاطميين، كما كان قائد كتيبة في الحرب التي وقعت بين الدولة العباسية والدولة الفاطمية. انظر: ابن عساكر: تبين كذب المفتري (طبعة المقدسي) ص 217 وما بعدها، والشيخ عبدالله المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين (طبعة القاهرة) ج 1، ص 233 وما بعدها.

4- نروم من هذا القول التنبيه على أثر القاضي الباقلاني في أعمال الأصوليين الأشاعرة من بعده، إذ إنه يعد بحق من أكثر المؤثرين في شخصية إمام الحرمين في مجال علم الأصول على الرغم من عدم تحقق لقيا أحدهما بالآخر، ومن السهولة كشف تأثير أفكار القاضي الأصولية في فكر الجويني. ويكفي أن يكون كتابه البرهان تلخيصاً غير مباشر لكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، فقد سار على منهج القاضي، بل إنه سبق له أن لخص كتاب التقريب والإرشاد في كتاب سماه التلخيص، وقد حقق هذا الكتاب مؤخراً بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة شرفها الله. وإذا كانت شخصية القاضي الباقلاني الأصولية ذات أثر في الجويني، فإن الغزالي هو الآخر قد تأثر به بتأثر شيخه. ولا يجد القارئ لكتاب المستصفى أدنى صعوبة في إدراك هذا الأمر، إذ قلما يغفل رأي القاضي في المسائل الأصولية التي تناولها بالتفصيل والتوضيح. وكثيرا ما يرجح رأيه، ويقدمه على غيره من الآراء، كما كان شيخه الجويني يفعل ذلك في كتاب البرهان.

ولعل كتابه الجامع لجميع مباحث علم الأصول الذي سماه التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد خير شاهد على هذا، إذ إنَّ عدداً كبيراً من المؤرخين لعلم الأصول يذهبون إلى القول إن «.. التقريب والإرشاد للقاضي أجلُّ كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً..» (1). ويقول عنه الإمام السبكي: إنه «.. أجلُّ كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير، ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكى أن أصله كان في اثني عشر مجلداً..» (2).

ولئن أسهم القاضي الباقلاني في تعميق علاقة علم الكلام بعلم الأصول، فإن عالماً معتزليًّا شهيراً هو قاضي القضاة عبدالجبار الهمذاني لا يقل شأناً في هذا، دعماً وتعميقاً للعلاقة بين هذين العلمين.

وقد وضع كتاباً يعدُّ أيضاً ركناً من أركان علم الأصول، وهو كتاب العمد الذي تبارى المعتزلة من بعده في شرحه وتوضيحه، وقد أشار الإمام الزركشي إلى جهود هذين القاضيين في تطوير علم الأصول، وتوسيع دائرته، وتعميق مباحثه، فقال:

«.. وجاء من بعده (يقصد الشافعي) فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبدالجبار، فوسَّعا العبارات وفكَّا الإشارات وبيَّنا الإجمال ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بأثرهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا..» (3).

1- انظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من العلماء الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1992م، ج 1، ص 8.

2- نقلاً عن الخن، مصطفى سعيد: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م)، ص 191 باختصار.

3- انظر بدر الدين الزركشي: البحر المحيط: تحقيق مجموعة من العلماء، ج 1، ص 8.

وعليـه فإنـه بأفول شـمس القرن الرابـع الهجـري، وإقبال القرن الخامس الهجري، غدا علم الأصول والكلام علمين متداخلين مباحث وموضـوعات ومناهـج، اصـطبغت جلّ مباحث علم الأصـول بصـبغة الكلام، حتى إنَّ اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها الشافعي قواعده أمسـت منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات جافة المضامين والمحتويات [1].

1- لا يسعنا في هذا المبحث إلا أن نورد ملحوظة على رأي أورده الكاتب عثمان محمد إدريس في مجلة البيان (العدد 92، السنة العاشرة، جمادى الأولى، 1416 هـ) ص 18، في مقال له بعنوان «أصول الفقه والمنطق الأرسطي» حيث قال ما نصه: «.. والمشهور لدى الباحثين أن أول مؤلف أصولي امتزجت مسائله ببعض المباحث المنطقية عندما كان في أواخر القرن الخامس الهجري..!» فهذا الزعم محل نظر؛ ذلك لأن امتزاج المؤلفات ببعض المباحث المنطقية لم يتم على يد الإمام الغزالي في المستصفى، بل تم قبله على أيدي علماء الكلام الذين عاشوا في نهاية القرن الثالث الهجري، كما أثبتنا ذلك من قبل، بل إن القول الصواب هو أن محاولة تخليص المؤلفات الأصولية من المباحث المنطقية، قد انبرى لها العلماء في نهاية القرن الخامس الهجري ابتداء من الإمام ابن حزم الأندلسي، ومروراً بحجة الإسلام الإمام الغزالي، وانتهاء بالإمام الشوكاني، ويشهد لهذا الأمر مقدمة الإمام الغزالي التي أوردنا شاهداً منها من قبل. وعليه، فما قاله الكاتب الكريم محل نقد ولا يسلم له بأي حال من الأحوال، لأنه دعوى مجردة يعوزها الدقة والدليل!.

المبحث الثاني

في الأسباب العلمية والفكرية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية

إن النظر الحصيف في تاريخ نشوء العلاقة بين علم الكلام وعلم الأصول يهدي إلى القول بوجود مجموعة من الأسباب العلمية والفكرية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية التي كانت ناشئة آنذاك، وبإمعان النظر في تلك الأسباب، يمكن للمرء تلخيصها في ثلاثة أسباب رئيسة، وهي كالتالي:

السبب الأول: كون علم الأصول بمباحثه وموضوعاته العلم الأقدر على إفحام الخصم وإقامة الحجة على المخالف لمزاوجته بين العقل والنقل

تعدُّ القواعد الأصولية التي دونها الإمام الشافعي مفتتحاً بها البحث في قضايا منهجية الاجتهاد التي جرى تطويرها بعده، تعدُّ هذه القواعد علماً قائماً بذاته يعرف بعلم الأصول.

إن هذا العلم يعتبر بين العلوم الشرعية العلم الفريد الذي يتكامل فيه السمع والعقل، ويصطحب فيه الرأي والشرع، ويأخذ من صفو العقل وسداد الشرع سواء السبيل، وفوق كل ذلك يعد علماً خاضعاً لمقررات النقل الصحيح، ومنبثقا عن القوانين القويمة التي تتلقاها العقول السليمة بالقبول، وهو ما يعني أنه ليس بعلم قائم على محض مقرّرات العقول التي لا يتقبلها النقل الصحيح، ولا هو في الوقت نفسه مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل السليم بالتأييد والتسديد. ورحم الله الإمام الغزالي عندما وصف هذا العلم وصفاً دقيقا، فقال عنه ما نصُّه:

«.. وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من

صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد..» [1].

وتأسيساً على هذه الأبعاد الثاوية بين جنبات هذا العلم النقلي العقلي، لم يكن من عجب أن تتميز قواعده بالصرامة العلمية، والانضباط المنهجي، والترابط الفكري، فضلا عن المزاوجة الوثيقة بين صحيح النقل، وسليم العقل، والربط الأمين بين مقرّرات الشرع ومسلَّمات العقل في اتزان واعتدال، كما تتميز قواعده بكونها مبادئ وقوانين عواصم من سوء فهم نصوص الوحي بشقيه - الكتاب والسنة - ومن إساءة التعامل معها استنباطاً وتطبيقاً.

بل إنَّ قواعده تشتمل على جملة حسنة من الأسس العقلية والحجج البرهانية التي لا يسع المختلفين المتناظرين الخروج عليها إلا مكابرة أو معاندة.

وإدراكا منهم بأهمية القواعد الأصولية التي صاغها الإمام الشافعي، فإنَّ علماء الكلام - المعتزلة والأشاعرة - قد أولوها - كما قلنا سابقاً - عنايتهم إثراء لها وتعميقاً وتطويراً، وتوسعياً لدائرة تطبيقها لجعلها مستنداً لنصرة الآراء أو معارضتها، ولئن كان لهذه الغاية أثر واضح في امتزاج مباحث الكلام في القواعد الأصولية واختلاط بعضهما ببعض، فإنها قد حوّلت كثيرا من تلك القواعد من كونها قواعد قطعية في بداية نشأتها إلى قواعد ظنية تختلف في فهمها العقول، وتتنازع في تحديد المراد منها الأفهام والألباب، وما ذلك إلا لأن كل فريق قصد تطويرها، وتوظيفها وفقاً لمتبنياته؛ الأمر الذي صبغ علم الأصول بصبغة الخلاف والنزاع.

1- انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول (بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، طبعة أولى)، ج 1 ص 14.

وخلاصة القول: إن طبيعة القواعد الأصولية المتمثلة في كونها أداة للإفحام والإقناع قد كانت سبباً لتوجه علماء الكلام نحوها، والاستفادة منها في مغالبة الخصوم ورد حججهم ودحض آرائهم.

السبب الثاني: وجود التشابه بين علمي الأصول والكلام من حيث طريقة البحث ومنهجية التفكير فيهما:

إنه من غير المنكور أن ثمة تشابهاً كبيراً بين علمي الأصول والكلام على مستوى البحث والتفكير، وقد لمس علماء الكلام هذا التشابه بين العلمين في طريقة البحث ومنهجية التفكير في كل واحد منهما، وقد كان هذا التشابه الفكري والعلمي أحد الأسباب الأساسية التي حدت بهم للبحث في علم الأصول، فإذا كان الإمام الشافعي قد قصد بإرساء قواعد هذا العلم ضبط حركة الاجتهاد في فهم النص الشرعي، وتنزيل أحكامه على وقائع الحياة، ووضع معيار مائز بين التقليد والتبعية للأشخاص من جهة والإذعان للأدلة والحجج من جهة أخرى، وإذا كان قد سلك في تقرير ذلك كله منهجية أقرب إلى التنظير والتأصيل منها إلى التطبيق والتبرير متجاوزاً الفروع الفقهية المدونة والمذاهب المقررة في عصره، فقد مثّل عمله ذاك قاعدة خصبة لعلماء الكلام من الفقهاء والأصوليين بحيث وجدت كثير من المقررات والمقولات الكلامية ذات الصبغة الفلسفية طريقها إلى البنية الفكرية العامة للثقافة الإسلامية عبر مداخل أصولية، مثل مباحث التكليف، والتحسين والتقبيح العقليين، وغيرها.

بل إنَّ علماء الكلام قد وجدوا بغيتهم في منهجية علم الأصول بما فتحته من آفاق للتفكير العقلي والحجاج المنطقي، ذلك أن علم الكلام يقوم في أساسه على التفكير الحر وعدم تقبل الآراء دون تمحيصها، وتحريرها، والتحقق منها أياً كان قائلها، ويمكن للمرء أن يقرر بأن علماء الكلام أدركوا أن عدم الاستعانة بعلم الأصول إفراط

قد يستغله خصومهم من المحدثين في ردّ اعتبارهم، وفي نقض المبادئ التي قرّروها. ولهذا كله، فليس ثمة غرابة في توجه علماء الكلام نحو علم الأصول، بحيث تنال قواعده مكانة مهمة في أبحاثهم ومؤلفاتهم.

وعليه، نستطيع أن نخلص إلى القول إن التشابه بين العلمين في طريقة البحث ومنهجية التفكير، قد كان سبباً في تداخلهما، وتوطيد علاقة أحدهما بالآخر.

وقد استهوى هذا التشابه الكثير: «.. من علماء الكلام والمعتزلة والأشاعرة؛ إذ إنه يتمشى مع ميولهم العقلية، وطرقهم النظرية والاستدلالية، فوجدوا فيه مجالاً لإشباع اتجاهاتهم العلمية، وأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعاً، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا مجال البحث والجدل في قضاياه..» (1).

السبب الثالث: كون علم الأصول الوسيلة المتاحة لممارسة الاجتهاد الفقهي بعد ادعاء سد بابه.

كان قدر العلماء الذين عاشوا في نهاية القرن الثالث الهجري أن يشهدوا ظهور الدعوة إلى سد باب الاجتهاد المطلق في فهم نصوص الوحي بشقيه - كتاباً وسنة - وحظر تجديد النظر والمراجعة في الفقه المدوّن على الخاصة والعامة من الناس.

بل إن ظاهرة استمراء الاكتفاء بالاجتهادات الفقهية المدونة، وعدم الخروج عنها، لم يكن كل ذلك ليخفى على علماء الكلام وخاصة أولئك الذين قد بلغوا رتبة الاجتهاد والتجديد، وما كانوا ليستسلموا لتلك الظاهرة، ولكنهم في الوقت نفسه ما كانوا قادرين على المجاهرة بالمواجهة أو العصيان، والمخالفة، ولابدّ لهم من كياسة وفطانة تفرضهما عليهم طبيعة العلم الذي تشبعوا منه.

1- انظر أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: الفكر الأصولي: دراسة تاريخية نقدية (جدة: دار الشروق، 1983م)، ص 446.

ويبدو أنهم أدركوا، بعد تقليب النظر في أحوال العلوم الشرعية المدونة آنئذ، أن علم الأصول هو العلم الذي يكفل لهم ممارسة الاجتهاد بكل أبعاده ومستوياته، ويسمح لهم بتطوير كثير من آرائهم ومقولاتهم العقدية والفلسفية، فضلاً عن تمكينهم من الخروج على الفقه المدون والآراء المقررة في المذاهب الفقهية السائدة.

ولئن كان أولو الألباب في كل عصر ومصر ينبذون التقليد، ويتبرءون منه، فإن علماء الكلام كانوا من أشد الناس حملاً عليه ومقتاً له، سواء أكان التقليد في العقيدة أم كان في الفقه أم كان في الأخلاق، وذلك أمر طبيعي؛ إذ إن وجودهم - في واقع الأمر - مرهون ببقاء الحرية في النظر والفكر والتأمل، كما أن بقاءهم مرهون بانفساح المجال لإعادة النظر في كل عمل بشري غير معصوم في سائر القضايا العقدية والفقهية واللغوية، ولا يمكن أن يستقرَّ لهم قرار ولا مقام في كنف جو يرى أن الأفكار تتلقى وتعتنق، ولا تناقش مهما كانت صحيحة أو باطلة.

وبناءً على هذا، فقد رأى كثير من المتكلمين الذين آنسوا في أنفسهم القدرة على الاجتهاد أن السبيل الأوحد لتحدي ذلك الجو المشحون المحدث في الملة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم هو ضرورة الانطلاق نحو علم الأصول الذي لا يكسب عارفه إلا اتباعاً للأدلة، واستقلالية في التفكير والاختيار، بحيث يعتد فيه بقوة الرأي لا بمكانة الشخص، وتقبل الأقوال والآراء فيها إذا كانت مسنودة بالأدلة القوية الراجحة بغض النظر من أن تكون مسنودة بمكانة أربابها.

إن ما قام به الإمام الشافعي - رحمه الله - عند صياغته وابتكاره القواعد الأصولية ينبغي أن يتبع؛ حيث إنه تجاوز في عمله الإبداعي الابتكاري الفذ الالتزام بآراء المذهبين المدونين: الحنفي والمالكي، وبدلاً من ذلك لاذ بصياغة القواعد الأصولية دون التفات إلى موافقة تلك القواعد أو مخالفتها لمقررات المذهبين الكبيرين.

إن هذه المنهجية الشافعية في التعامل مع الاجتهادات والآراء المدوَّنة هي التي كانت، وما تزال، أهمَّ أثر وتأثير يتركه علم الأصول في نفوس أولئك الذين يتشبعون بقواعده، ويتمكنون من مباحثه وموضوعاته وقوانينه.

إن تأسيس الإمام الشافعي مذهباً فقهياً جديداً ليس بحنفي ولا مالكي، وإنما انطلاقاً من القواعد الأصولية التي عدَّها حاكمة على الفروع ومؤسسة لها، يعدُّ ذلك تأكيداً على أهمية علم الأصول في عدم تقبل عارفيه التقليد، كما أن تأسيس الإمام أحمد بن حنبل الذي تلقى علم الأصول على يدي الإمام الشافعي مذهباً فقهياً ليس بحنفي، ولا مالكي، ولا شافعي، دليل ساطع آخر على أنَّ علم الأصول يكسب عارفيه نبذ التقليد، والتبرؤ منه، وعدم العيش في كنفه أنَّى كان مصدره، وكيفما كانت قوته، بل إن الإمام داود الظاهري أسس مذهبه الظاهري مستخدما جملة الأسس والقواعد التي استخدمها الإمام الشافعي في منهجيته لنقض الاستحسان الحنفي وإجماع أهل المدينة المالكي، فكرَّ على المذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وأوسعها جانب النقد والإبطال والنقض!.

ولئن كان صنيع الشافعي، وتلميذه ابن حنبل، قد تم في جو كان لا يضيق ذرعاً بالاختلاف الفقهي نوعاً ما، ولا كانت الدول القائمة أيامئذ لا تتسامح مع الخارجين عن الفقه الرسمي، وإنما كانت الدول ترى فيه تنشيطاً لحركة الفكر والنظر الجاد، فإنّ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع قد تميّزتا بعدم تقبل الآراء المناهضة المخالفة للمذاهب المدونة وخاصة منها تلك الآراء والاجتهادات التي تتجاوز اجتهادات المذاهب الأربعة، ولهذا، فإن عامة المؤرخة ينظرون إلى هذا القرن بوصفه قرناً مشؤوما واستثنائياً؛ لأنه كان في حقيقة الأمر «.. أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي، فيقال إنه في هذا القرن وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر

الابتكار في التشريع، وعُدَّ العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا في المسائل الصغيرة. واستقرت المذاهب الفقهية الكبرى في ذلك العصر، وتوطدت أركانها على النحو الذي نجده اليوم» [1].

ويعني هذا أن الخناق على الاجتهاد الفقهي أُحْكِمَ، وصار أيُّ اجتهاد مخالف للاجتهادات المدونة علانية قائداً صاحبه إلى سخط الدولة وملاحقتها.

وبما أنَّ المتكلمين لم يكونوا ليطيقوا هذا الجو الغريب، فقد لاذوا بعلم الأصول، يملؤهم الأمل في إشباع رغبتهم في ممارسة الاجتهاد العقدي والفقهي والأصولي، مع عدم التوجس من اجتهادات الأئمة السابقين. كما اعتقدوا أنه ما كان لانتكاس الاجتهاد الفقهي أن يستعصي على العلاج، بل إنه بالإمكان معالجة الأمر عن طريق تنشيط الفكر الأصولي، وعن طريق القواعد الأصولية، وذلك بنقد كثير من الآراء الفقهية الاجتهادية التي تبين قيامها على أسس غير متينة ولا قوية.

ومن ثم، يمكن القول إن تحدي جو التقليد المسلط والمفروض على العلماء قد دفع بالمتكلمين إلى صرف كل جهودهم إلى توسيع البحث في الأصول، وتقويض أركان جملة من الآراء الاجتهادية الفقهية المدونة، إذ إنه كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة [2] «.. بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق والاجتهاد على أصول مذهب معين، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باباً لرياضة فقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرره المذهب الذي ينتمون إليه [3].

1- انظر أمين، أحمد: ظهور الإسلام (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة..) ج 1، ص 387.

2- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي..) ص 14 باختصار.

3- هذا القول محل نظر، إذ إن كثيراً من الأصوليين المتكلمين قد استنبطوا أحكاما كثيرة تخالف مذاهبهم، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال انتقادات الجويني - على سبيل المثال - لبعض آراء الشافعي، وردّ الغزالي على كثير من آراء الإمام الشافعي، وكذلك صنيع أكثر علماء الكلام مع مذاهبهم الفقهية، وقد أوجز محقق كتاب البرهان في نهايته بعض المسائل الفقهية التي خالف فيها الجويني الإمام الشافعي، مما يدل على انتهاء كثير منهم في استنباط الأحكام من النصوص مخالفين في بعض الأحيان مذاهبهم. انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، بتحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ثالثة 1992م) ج 2، ص 961 - 962.

ويضيف الشيخ أبو زهرة واصفاً منهج الشافعية الذي اشتهر فيما بعد بمنهج المتكلمين فيقول:

«ولقد دخل في دراسة هذا الاتجاه طائفة كبيرة من المتكلمين، إذ قد وجد فيه ما يتفق مع دراستهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجردة، وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون..» (1).

ولئن كانت هذه النزعة الاجتهادية والرغبة التجديدية قد راودتا كل من أوتي نصيباً من فهم لطرق الاستدلال والاستنباط، فإن علم الأصول قد أسعفهم في ذلك، وحقق لهم ما صبوا إليه، فكانت لهم آراء فقهية خارجة حيناً على مذاهبهم، ومخالفة لجميع المذاهب السنيّة الأربعة حيناً آخر.

وأيا ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن نخلص إلى القول إن هذه الأسباب الثلاثة وغيرها قد وطّدت العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، وبلغت هذه العلاقة ذروتها عند أولئك الأصوليين الذين عاشوا من القرن الخامس الهجري إلى نهاية القرن الثاني عشر، إذ قلما يجد المرء أصولياً عتيداً يؤلف في هذا العلم لا ينص في كتابه على كون علم الكلام أحد العلوم التي يستمد منها علم الأصول مباحثه.

وفي هذا يقول الإمام الشوكاني مؤكداً ما قاله العلماء من نهاية القرن الرابع الهجري إلى قرنه: «.. وأما استمداده (يقصد علم الأصول)، فمن ثلاثة أشياء: (الأول) علم الكلام، لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبنيان فيه، مقررة أدلتهما في مباحثه. (الثاني) اللغة العربية، لأن فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما، متوقفان عليها، إذ هما عربيان. (الثالث) الأحكام الشرعية من حيث تصورها؛ لأن المقصود إثباتها أو نفيها..» (2).

1- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص 15، باختصار.
2- انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - مرجع سابق - ج 1، ص 55 باختصار.

إننا نرى أن استمداد علم الأصول بعض مبادئه من علم الكلام أمر مستحدث، وغير أصيل، وإنما كان ذلك نتيجة العلاقة التي تحدثنا عنها، والتي انطلقت شعلتها الأولى من نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً، إذ إنه ليس هناك ريب في أنَّ القواعد الأصولية التي أصَّلها الإمام الهاشمي الشافعي - رحمه الله تعالى - لم تستمد إلا من اللغة والحديث، وقد كان للإمام الشافعي موقف صارم من الكلام والمتكلمين، وليس بخاف محاولته التصدي للكلام وعلمائه؛ ولذلك لم تكن القواعد التي أرساها لتمتزج بشيء من الكلام ومباحثه، وهو ما جعل فكره الأصولي خلوا من المباحث الكلامية الصرفة، وقد أورث هذا الأمر كتابه الرسالة رواجاً عند المحدثين الذين كان لهم تاريخ مؤلم مع الكلام وعلمائه وأساطينه. وفي هذا يقول أحد العلماء الأصوليين المعاصرين:

«.. لقد سيطرت رسالة الإمام الشافعي منذ ظهورها على الدراسات الأصولية، وانقسم العلماء إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة، وحوّلها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث. وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته..» (1).

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة بين العلمين توطدت أيما توطد، وغدت جلية واضحة بغض النظر عن نوعية تلك العلاقة إن إيجاباً، أو سلباً. وهكذا نصل إلى نهاية هذا الحديث، لنشفعه بمبحث نتبين من خلاله أثر كتابات علماء الكلام في علم الأصول بعد توطد العلاقة بين العلمين إيجاباً أو سلباً.

1- انظر: الدكتور طه جابر العلواني: أصول الفقه - منهج بحث ومعرفة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، 1995م، ص 55، باختصار.

المبحث الثالث

تحليل لأثر كتابات المتكلمين في مباحث علم الأصول وموضوعاته

لا مرية في أن صيرورة جزء لا يستهان به من مباحث علم الكلام جزءاً من مباحث علم الأصول قد غدت منذ نهاية القرن الرابع أمراً ملموساً ظاهراً، بل قد أصبح علم الأصول منذ ذلك الوقت قرين علم الكلام في تصورات الناس.

ولذلك، فإن تبين ما ترتب على تلك العلاقة التي تنامت بين العلمين منذ ذلك الوقت إلى يومنا أمر في غاية الأهمية، وسنحاول من خلال ذلك إبراز ذلك الدور الذي قام به علماء الكلام في تطوير علم الأصول. ولكي يتسنى لنا ذلك نرى أن نطل إطلالة عجلى نتعرف من خلالها على مباحث علم الأصول كما تركها الإمام الشافعي، وعلى مباحثه وموضوعاته بعد تأليف علماء الكلام فيه، وفي ضوء ذلك سنتبين حقيقة ما قاموا به.

الفقرة الأولى: موضوعات علم أصول الفقه قبل علماء الكلام:

يمكن للمرء التعرف على موضوعات علم الأصول قبل كتابة المتكلمين فيه عن طريق التمعن الدقيق في موضوعات الرسالة للإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - لكونها أول مصدر مقنن للقواعد الأصولية، ويمكننا أن نلخص المحاور الأساسية التي أولاها الإمام الشافعي اهتمامه دراسة وتأصيلاً في محور أدلة الأحكام، وفي محور طرق الاستنباط من الأدلة التشريعية، ومحور الاجتهاد أنواعه، ومحور التعارض والترجيح.

ففي المحور الأول، انتهى الشافعي إلى القول إنَّ الله لم يجعل لأحد أن يقول حراماً أو حلالاً إلا من نص كتاب أو سنة أو إجماع [1]، وعنى

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - فقد حاولنا استخلاص أهم القضايا التي تعرض لها الشافعي في رسالته، ولمزيد من التوسع يرجى الاطلاع على الرسالة.

في محور طرق الاستنباط بالتركيز على طرق الاستنباط المتمثلة في الاستعانة بوضع اللفظ إزاء المعنى، وبين أنواع العموم، وتعرض لذكر الخاص عن طريق تأصيل القول في الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسنة، وعمد من خلال ذلك إلى بيان علاقة الكتاب بالسنة، ومكانة السنة في التشريع.

وقد أفاض الإمام الشافعي - رحمه الله - في مناقشة ما أثاره بعض الناس من شبهات، وخاصة ما يتعلق بخبر الخاصة أو خبر الواحد وحجيته.

وأما في باب الاجتهاد وموضوعاته، فقد عمل علي تأصيل القول في كل ما يتعلق بالاجتهاد وبطرقه وأنواعه، جاعلاً لفظ الاجتهاد مرادفاً في المعنى للفظ القياس، وقد يرى الاجتهاد والقياس وسيلة من وسائل استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وليس دليلا شرعياً موازياً لهما من حيث المكانة أو الرتبة.

وأصَّل القول في بيان الآلات التي يتوقف عليها القياس/ الاجتهاد، وناقش بشكل مركَّز دليلي الاستحسان، وإجماع أهل المدينة، وقرر في نهاية الأمر عدم صلاحيَّة هذين الدليلين مصدرين للتشريع في الإسلام، فالاستحسان بمفهومه الحنفي الأصيل لا يعدو - في رأيه - أن يكون تلذذاً، والتلذذ أمر بغيض في الشرع.

وأما إجماع أهل المدينة فلا يصلح لأن يكون مصدراً للتشريع، وكذلك الحال في المصالح المرسلة، ويظهر في مناقشة الشافعي هذه الأدلة المقبولة عند بعض الفقهاء بوصفها مصادر للتشريع أنه لا يروم الاستغناء عن جملة وفيرة من الفروع الفقهية التي انبنت على هذه الأصول الموهومة في نظره.

وفي محور التعارض والترجيح بين الأدلة عُني بتأكيد استحالة وقوع تعارض أو تناقض حقيقي بين النصوص، وأفاض في مناقشة هذه المسألة عند الكلام على اختلاف الحديث.

هذه هي الموضوعات الأساسية التي تناولها الإمام الشافعي في الرسالة، وقد اتخذ الاستقراء وسيلته الأولى في تأصيل هذه القواعد، كما اعتمد النظرة الشمولية الموضوعية في النصوص مستعيناً في كل ذلك بمعرفته العميقة باللغة وآدابها وسياقها وقوانينها، وعلى علمه بالحديث دراية ورواية.

ومن الواضح في هذه المحاور عدم تطرق الإمام إلى أي مبحث كلامي صرف، بل إن القارئ في الرسالة ليخيل إليه في أول الأمر أنه كتاب تفسير للنصوص، وذلك لكثرة ما يورده من الشواهد القرآنية والحديثية تقريراً وتأصيلاً للقواعد التي اهتدى إليها من خلال تأمله، وتمكنه الأكيد من علوم الحديث واللغة والفقه المدون.

ويظهر بجلاء خلو موضوعات الرسالة من كثير من المباحث التي أدرجت في علم الأصول بعد كتابة المتكلمين فيه كمباحث التحسين والتقبيح العقليين، ومبحث تكليف المعدوم، وعصمة الأنبياء، وقوادح العلة واعتراضاتها، ومباحث الواضع والكلام النفسي.. إلخ، تلك الموضوعات التي نشأت ونمت وتطورت في سياق علم الكلام.

الفقرة الثانية: موضوعات علم الأصول بعد الشافعي:

إذا كان العمل التقعيدي والتنظيري الذي نهض به الإمام الشافعي قد مهَّد لأهل الكلام سبيلاً يدلفون منه إلى ساحة الاجتهاد الفقهي والأصولي المقبول لدى القطاعات العريضة من جماهير الأمة، فإن مهمتهم لم تكن لتقتصر - كما ألمحنا إلى ذلك من قبل - على مجرد إعادة إنتاج تلك القواعد التي بسط الشافعي القول فيها، فإنَّها لم تكن إلا عملاً جنينياً كتبت أقدار التاريخ لعلماء الكلام خاصة أن يكون لهم فضل تطويره وإنضاجه ليستوي منظومة علمية منهجية تشهد بأصالة العقل المسلم وقدرته على تمثل معطيات ثقافة اليونان، وذوبها

في قالب يستجيب لمقتضيات الحقيقة الإسلامية التي جاء بها الوحي، ذلك أنَّ علم الأصــول قد تحول من كونه شأناً خاصاً بمبادرات علماء أفــذاذ إلى كونــه علماً تتولى مهمة إنضــاج مناهجه وتعميق قضــاياه وتطوير مسائله حركة علمية واسعة ذات موارد متنوعة ومتعددة.

وإذا كان من طبيعة العمل العلمي الجماعي التعدد في الآراء والتنوع في الاجتهادات والأفــكار، والتكامل في الأطروحات والتوجهات فليس غريبــاً أن يلمســ المرء أثــر ذلك في علم الأصــول موضــوعاً ومبادئ ومســائل، فقد صــبَّ المتكلمون – معتزلة وأشاعرة – جهودهم في علم الأصول قصد الارتقاء به وتطويره، فشهدت موضوعاته نتيجة لذلك توســعاً وتطوراً وتنوعاً، كما شــهدت تغييراً كبيراً في كثير من مباحثه ومسائله إلى الدرجة التي بلغ فيها الأمر ببعض علماء الكلام أن ردوا جملة من القواعد التي أصلها الشافعي، ودعوا إلى الاستغناء عن تلك القواعد لضعف أدلتها وعدم تماسك أسسها.

بـل إن إمــام الحرمين الجوينــي ينص على عدم الالتفــات إلى أي مذهب أو فرع فقهي مدون يخالف القواعد الأصولية بغض النظر عن قائله والذاهب إليه من العلماء، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد:

«.. ثــم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصــول، وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصــولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية» (1).

فكأنَّ علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة كانوا يرمون التأكيد على الروح التجديدية التي لا ينبغي أن يحرم منها المشــرف على مســارح علم الأصول ومسائله (2).

1- انظر الإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 2، ص 814.

2- ثمة جملة من المراجعات التي قام بها الإمام الغزالي لبعض القواعد التي أصلها الإمام الشافعي، كمراجعته لمسألة عدم وجود ألفاظ أعجمية في القرآن، وعلاقة القياس بالاجتهاد، والقياس على المعدول به عن سنن القياس، وغير ذلك. وقد سبق لنا تناول بعض هذه المسائل في دراسة مقارنة بين الشافعي والغزالي نأمل أن يكتب لها النشر قريباً بإذن الله.

الفقـرة الثالثـة: القوانـين المنطقية مصـدراً إضافيـاً للتقعيد الأصولي بعد كتابات المتكلمين:

بنـاءً على ما سـبق، يمكن القول إن موضـوعات علم الأصـول قد جاوزت الدائرة والوسائل التي اعتمدها الإمام الشافعي عند تأصيله القواعد الأصـولية، وبرزت وسـائل وطرق أخرى لاكتشاف القواعد. فبينما كان الإمام الشافعي يعتمد في ابتكاره القواعد والأصول استقراء اللغة وأساليبها، فإن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة وماتريدية - أضافوا إلى ذلك مصدراً آخر لتقعيد الأصول، وتقرير القواعد.

وقد تمثل ذلك المصدر الإضافي في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي، ويمكن للمرء أن يلمس حضـور هـذه القوانين بجلاء في مباحث العلة وقوادحهـا واعتراضـاتها، كما يمكـن ملاحظة هذا الحضـور للفكر المنطقي في مباحث الحاكم والتحسين والتقبيح العقليين.

وصـفوة القـول: إن اسـتعانة المتكلمـين بتلـك القوانـين المنطقية واسـتخدامهم لهـا في كتاباتهـم صَـيَّرَ مصـادر التقعيـد الأصـولي متراوحة بين اسـتقراء النصـوص، وقوانين اللغة وأسـاليبها، وأصول علم الحديث، والقوانين المنطقية. وقد نتج عن هذا التغير في مصادر التنظير الأصولي تغير في بنية علم الأصول ذاتها وهو ما جعل مباحثه ومسـائله مزيجـاً وتأليفاً من مباحـث علوم اللغة (كمبحـث الألفاظ والدلالات والعموم والخصـوص والإطلاق والتقييد) وقضـايا المنطق (العلة وما لها) ومسائل علم الكلام والفلسفة (ماهية الحكم والحاكم، ووظيفة العقل وعلاقته بالنص الشرعي).

بل إنَّ بعض الموضـوعات التي أصَّـل فيها الإمام الشـافعي القول كالقياس قد حظيت بتطوير وتوسيع، إذ أصبح من المألوف أن تقع عين الناظر في علم الأصـول على سـائر أنواع القياس المنطقي كما درسه

أرسطو، كما أن مسائل كثيرة من مبحث القياس كالاعتراضات والقوادح والمسالك قد لحقتها كلها يد التغيير والتعديل والتطوير والتوسع.

ولئن كان الإمام الشافعي قد ركز على مبحث البيان في مستهل رسالته، وأوضح كل ما يتعلق به، فإن جلّ علماء الكلام بعده عمدوا إلى استهلال كتاباتهم بمقدمات كلامية منطقية، حتى إن الإمام الغزالي - الذي بلغت على يده إسهامات المتكلمين في تطوير علم الأصول ذروتها - جاء في بداية القرن السادس في كتابه المستصفى، فأعاد ترتيب مباحث علم الأصول، وتجاوز الترتيب الذي أقامه الإمام الشافعي، كأنه يروم القول بضرورة إعادة النظر في طريقة تناوله مباحث علم الأصول، وتدريسها، وتسهيل تلقيها على الراغبين.

وعلى كل، فليس هناك من صعوبة في إدراك سرّ توسيع موضوعات علم أصول الفقه وامتزاجها بمباحث كلامية كثيرة؛ إذ إنّ علماء الكلام، سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة، قد توجهوا في البحث في علم الأصول، وعقولهم مزودة - كما أسلفنا - بمسلماتهم ومقرراتهم الكلامية، ولذلك فإن جملة منها قد تسربت إلى موضوعات علم الأصول بقصد أو بغير قصد، شأنهم في ذلك شأن كل باحث يسلك في بحثه المنهج الاستدلالي الأشبه بالتسويغ منه بالتأصيل والإبداع.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي - رحمه الله - وهو من هو منزلة ومكانة لدى علماء الكلام:

«.. اعلم أنّه لما رجع حدُّ أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحدُّ على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم. فقالوا إذا لم يكن بدٌّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بد أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا

في بيان حدِّ العلم والدليل والنظر، ولم يقتصـروا على تعريف صـور هــذه الأمور، ولكن انجرَّ بهـم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريــه من السوفســطائية، وإقامة الدليل علــى النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقســام العلوم وأقســام الأدلــة؛ وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صـنـاعتهم على خلطه بهذه الصنعة..» (1).

وبنــاءً على هــذا، فلا غرو أن تنتعش مباحث وموضــوعات كلامية صــرفة كثـيرة في علم الأصــول. وهذا الرواج للمباحــث الكلامية في المدونـات الأصــولية المؤلفة علــى طريقة المتكلمين قــد كانت لها آثار إيجابية أثرت في تطوير علم الأصــول، وفي إكســابه خصــوبة ومتانة كفيلتين بجعله قادراً على مواجهة مستجدات الحياة وتحديات الفكر، وتبين الموقف الشرعي منها باقتدار واعتدال، ويكفي أن تلك المباحث كان لهــا أثــر مهم في الحفاظ على النزعــة المنهجية والتجديدية التي أصَّلها الإمام الشافعي في علم الأصول، والتي ما كان لتصمد لولا تلك الجهود الجبارة التي بذلها المتكلمون. وقد أشــاد ابن خلدون - رحمه الله - بهذا الأثر لعلماء الكلام في تطوير علم الأصول، فقال:

«.. وكان مــن أحســن ما كتب فيــه المتكلمون كتــاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصــفى للغــزالي، وهما من الأشــعرية، وكتاب العمد لعبــد الجبــار، وشــرحه المعتمــد لأبي الحســين البصــري، وهما من المعتزلة؛ وكانت الأربعة قواعدَ الفن وأركانه» (2).

ولئــن قامت مدونات المتكلمين الأصــولية بذلك الدور الإيجابي في تطويــر الآثار الســلبية في هــذا العلم متمثلــة في إقحامهم مباحث لا

1- انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج 1، ص 19، باختصار.

2- انظر مقدمة ابن خلدون ج 3، ص 1065.

تتبنى عليها فروع فقهية، ولا تعدو - في حقيقة الأمر - أن تكون جراً لمباحث علم الأصول إلى قضايا تجريدية بحتة لا يضر المرء جهلها، بل لا تعد من العلم الذي ينتفع به في واقع الحياة.

ولقد كاد علم الأصول، لذلك، أن يصير ميداناً للمناظرات الكلامية المجردة، إذ ولع الكثيرون من المتعاطين له بتشقيق القضايا وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي. وقد صور الإمام الغزالي ذلك على النحو الآتي فقال:

«.. وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل» (1).

ولئن أنتج تأليف علماء الكلام في الأصول ذلك الأثر غير الإيجابي المتمثل في إقحام مباحث كلامية صرفة في موضوعات الأصول، فإن كثيراً من علماء الأصول المتكلمين قد أدركوا ذلك، ونبهوا عليه، وكانت الرغبة تحدوهم إلى استبعاد تلك المباحث الكلامية الصرفة من مباحث علم الأصول؛ لأن هذا العلم قد قصد به ابتداءً ومنذ أن دون فيه الإمام الشافعي رسالته، أن يكون علماً معيناً على حسن فهم النص الشرعي، وضابطاً لحركة الاجتهاد الفقهي فهماً وتطبيقاً.

وأيا ما كان الأمر، فإن علماء أصوليين كثيرين قد حاولوا التصدي لهذا الأمر، وعنوا برسم منهجية يمكن الاستفادة منها في تنقية كثير من مباحث علم الأصول من المباحث الكلامية الصرفة. ويعد الإمام

1- انظر الإمام الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 10.

الشـاطبي – حسـب علمنا – أكثر العلماء واقعيـة في هذا المجال؛ إذ وضع أسساً لتحقيق هذا الأمر الذي نبه عليه كثير من علماء الأصول قبله كالغزالي، وهذا نص ما قاله الشاطبي:

«.. كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شـرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضـعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونـه مفيـداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فـإذا لم يفد ذلك، فليس بأصـل له. وعلى هذا يخرج عن أصـول الفقه كثير من المسـائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسـألة أمر المعدوم، ومسـألة هل كان النبي صـلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل. وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضـع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، وكمسـألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه» (1).

ولئـن كان الإمـام الشـاطبي قـد رسـم منهجية محددة لتصـفية مباحـث علم الأصـول من المباحـث الدخيلة والغريبـة، فإننا نرى أنَّ في بعضـ الأمثلـة التي أوردها تطبيقاً لهـذه المنهجية نظراً، وذلك في ضـوء القاعدة التي أصلها هو نفسـه، فمسألة تكليف الكفار بالفروع ليسـت من المسـائل التي لا يحصـل من الخلاف فيها خلاف في فرع مـن فروع الفقـه، إذ إنه يترتب على الخلاف فيها خلاف في كثير من فروع الشرع، كما هو الحال في زنى الذمي، وتعاطيه شيئاً من الجرائم

1- انظر: أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الشيخ عبدالله دراز، وضبط الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1994م) ج 1، ص 41 – 42 باختصار.

الموجبة للكفارة، وكذلك الحال في قضاء المرتد الصلوات الفائتة عليه أيام ردته. وهناك مسائل كثيرة أخرى يعود سبب الاختلاف فيها إلى الاختلاف في هذه المسألة [1].

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن المنهجية التي رسمها الإمام الشاطبي يمكن الاستفادة منها بعد التأكد من انطباق القواعد على المسائل المراد تنقيتها وإبعادها عن مجال علم الأصول.

وأيا كان الأمر، فإنه ما يزال أمام علماء الأمة - أصوليين ومتكلمين - متسع ومجال لإعادة ترتيب موضوعات علم الأصول، وجعله أداة فعالة في ممارسة الاجتهاد في فهم النصوص وفي تنزيل أحكام الشرع على الواقعات.

ولئن تركزت نظرة الغزالي والشاطبي ومن سار على نهجهما على الدعوة إلى تصفية الأصول من المباحث الكلامية، فإننا نعتقد أن القالب الذي صيغ فيه علم الأصول، واللغة التي استخدمت في عرض مسائله هي الأخرى تحتاج إلى إعادة نظر، وربما إلى التجاوز، وهي أشبه بلغة المناطقة والفلاسفة التي هيمنت عليها النزعة التجريدية المتشرية من أفق الثقافة منها باللغة الأصولية السلسلة العتيدة التي صب فيها الإمام الشافعي قواعده الأصولية.

وما دام علم الأصول معروضا بلغته المتأثرة بالكلام، فإنَّ كشف مراميه، وإدراك أبعاده والإحاطة بمسائله وقضاياه، يظل ذلك كله مدعاة إلى نفور كثير من الناس من الاقتراب منه، والإعراض عن

1- لقد أورد الإمامان الإسنوي والزنجاني جملة من القضايا العملية الواقعية المتفرعة عن هذا الخلاف بين الجمهور والحنفية، الأمر الذي يدل على ترتب آثار عملية على هذا الخلاف.
انظر: جمال الدين عبدالرحيم بن حسن الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1984م) ص 126 وما بعدها. وانظر: الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة) ص 98 وما بعدها.

تلقيه، ولذلك، فلا بد من إعادة صياغة موضوعاته في لغة سهلة ممتعة، فيسهل على المتعلم فهمه وإدراكه والتبحر فيه.

وصفوة القول، يتبدى لنا مما سبق أنَّ إضافة مصدر جديد إلى مصادر التقعيد الأصولي نتج عنها توليد مباحث وموضوعات أولية جديدة، أغلبها مباحث كلامية؛ وهو ما يعني أنَّ أيَّ تجديدٍ على مستوى المصادر يعقبه تجديد على مستوى النتائج والمباحث والموضوعات، كما يعني أن المنهجية الأصولية ظلت من عهد الإمام الشاطبي إلى عصر فطاحلة المتكلمين مواكبة للتطورات الاجتماعية والثقافية والعلمية التي شهدها المجتمع الإسلامي، وبالتالي انعكس فيها أثر تلك التطورات بأقدار متفاوتة، ولكنها مهمة تحتاج إلى مزيد من التحليل لاستجلائها.

غير أنَّ الملاحظ أنَّه منذ نهاية القرن الثامن الهجري لم تشهد المنهجيَّة الأصولية تجديداً على مستوى المصادر، اللهم إلا ما كان من جهود ومحاولات منهجية، عني بها عدد من علماء القرن الثامن، وعلى رأسهم الإمام الشاطبيّ، حيث حاول من خلال موافقاته تأسيس منهجية أصولية جامعة بين النظري والتطبيقي، وبين المثال والواقع، بيْدَ أنَّ محاولته المنهجية - التي سبق أن تناولها الفصل الأول من هذا الكتاب - لم يكتب لها الدوام والاستمرار؛ ذلك لاعتبارات منهجية وفكرية واجتماعية، وأهمُّها، التردد والتوجس الذي ظلَّ مخيماً على انطلاقات الإمام الشاطبيّ في محاولاته التجديدية سواء للمنهجية الأصولية أم لما أنتجته المنهجيات الأصولية السابقة على عصره.

إن الساحة الأصولية - كما قررنا سابقاً - كادت أن تشهد عند نهايات القرن الثامن الهجري منهجية أصولية واقعية لو كان الإمام الشاطبي على ذلك القدر من الشجاعة العلمية والجراءة الفكرية التي تميَّز بها الإمام الشافعي وتحلَّى بها عند صياغته القواعد

الأصولية، فلم يكن يلقي أدنى اهتمام بمواقف مقلِّدة المذاهب الفقهية المدونـة، بل كان يعتد كل الاعتـداد بمنطق العلم والفكر والنظر لا بأي منطق سواه!.

وعلـى العموم، نخلص إلى تقرير القـول إنَّ عامة أهل العلم الذين عاشوا في القرن الثامن الهجري قد كان لهم شأو في الاهتمام بالدراسة المقاصـدية للشـريعة تعبيراً عن حاجة المجتمعات التي كانوا يعيشون فيهـا إلى درايـة بفقه الواقع، ومآلات الأفعال، وطرق تسـديد الحياة وتفعيلها بتعاليم الدين.

إن المحـاولات التصـحيحية - إن جـاز القـول - والتجديدية التي تجلـت في مؤلفـات أولئـك العلماء لم تشـهد تواصـلاً ولا متابعة من علمـاء القـرون التي تلتهـم، وإنما غدت الجهود بعدهـم متوزعة بين شـرح المدونات الأصولية العتيدة، واختصـار بعضها، وتحويل بعضها الآخر إلى ألغاز يحتاج فكها إلى جهد وعناء [1].

وليـس هناك من تفسـير للعزوف عن إحداث محاولات تأصـيلية لمصادر جديدة لتقعيد الأصول سوى التقليد العام الذي أصاب الحياة الفكرية الإسلامية منذ أن غدا الفصام بين رجل القلم ورجل السيف هو القانون الحاكم في التطور التاريخي للأمة الإسلامية.

وعلـى كلٍّ، إننـا نرى أنه ما يزال في الإمـكان أبدع مما كان، بحيث يمكـن تطوير مصـادر جديـدة لتقعيد الأصـول، ومراجعـة القواعد الأصـولية التـي ورثناهـا عـن أئمة الأصـول منذ قـرون خلت؛ ذلك

1- وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين: «.. ظهرت أنواع عديدة من المؤلفات، منها ما يتعلق بالمؤلفات المختصرة وتسمى المتون، ومنها ما يتعلق بشرح الشروح وتسمى الحواشي. ووصل الأمر إلى التعليقات على الحواشي وسميت بالتقريرات.. وتركز الاهتمام على العناية بالمناقشات اللفظية دون الاهتمام بالجواهر والمعاني..»

انظر: جعفر، علي محمد: تاريخ القوانين ومراحل التشريع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986م) ص 180 وما بعدها.

لأن التجديد المنشود لفهم حقائق الدين وربطها بوقائع الحياة في صيرورتها وتشعبها ينبغي أن يتركز على الأصول الاجتهادية النظرية والتطبيقية (التنزيلية) تأصيلاً ومراجعة، وسيأتي معنا في الفصل التالي تأصيل وتفصيل في مرتكزات التجديد المنشود للفكر الأصولي في ضوء الواقع المعاصر، فهلمَّ بنا إلى جنبات ذلك الفصل.



الفصل الثالث

في تجديد الفكر الأصولي: المرتكزات والمبادئ العامة

في مستهل السبعينيّات من القرن المنصرم، ثار جدل ونقاش حادّان بين المفكّرين المعاصرين حول إمكانية تجديد الفكر الأصولي وعدم إمكانية تجديده [1]، فانقسم المثقفون في تلك الأيام إلى قائلين بإمكانية التجديد وضرورته، وإلى قائلين بعدم إمكانية التجديد وضرورة الابتعاد عن كل المحاولات الرامية إلى تجديد الفكر الأصولي، وحاول كل فريق من هذين الفريقين أن يساند رأيه بحجج علمية ومنطقية مقنعة، بيد أن الأيام توالت ولم يتم الوصول إلى قول فصل في القضية، شأنها في ذلك شأن كل القضايا والمسائل الهامة التي تعم فيها البلوى والتي اعتاد مثقفو الأمة تركها هملاً وترك العامة إزاءها دونما توجيهٍ سديدٍ.

على أنه من الحريّ بالذكر أن بعضاً من أهل العلم المعاصرين عنوا بكتابة مؤلفات حاثة على ضرورة القيام بتجديد الفكر الأصولي، ويعد كتاب فضيلة الدكتور حسن الترابي حول قضايا التجديد من أكثر تلك الكتابات التي ظهرت في تلك الأيام جراءة، كما أنّ تحقيقات فضيلة الشيخ القرضاوي في كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» تعد من المحاولات الجادة التي عنيت بتأصيل القول في إمكانية تجديد الفكر الأصولي. كما تعد ما جادت به قريحة فضيلة الشيخ الدكتور علي جمعة من المحاولات الرائدة؛ إذ إنه عني في كتابه بجمع كل ما قيل في موضوع تجديد الفكر الأصولي من رأي في كتاب واحد، وأوسع الأقوال جانب الشرح والتحقيق والتفصيل.

مع هذه المحاولات المباركة، دارت الأيام دورتها والقضية هي هي، والمثقفون والعلماء منقسمون على أنفسهم إزاء القضية، وما تزال الساحة الفكرية الإسلامية الراهنة تترقب قولاً فصلاً في هذه القضية المحورية الهامة.

1- أثارت مجلة المسلم المعاصر هذه القضية المحورية في أعدادها الأولى، ونشرت تباعاً وجهات نظر العلماء المعاصرين حول هذه المسألة، ولكنها لم تصل في نهاية المطاف إلى أي قول فصل فيها، ثم انصرفت عنها إلى موضوعات أخرى! انظر: الأعداد الأولى للمجلة.

وعلى العموم، لئن خلط زمرة من أهل العلم بالأصول المعاصرين [1] بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد الوحي الإلهي الخالد، فخيل إلى كثير منهم أن تجديد الفكر الأصولي يعني تجديد الوحي الإلهي، واعتباراً بأن الوحي الإلهي لا يمكن أن يجدد باتفاق العالمين، لذلك، فإن الفكر الأصولي - في خلدهم - لا يمكن تجديده بأي حال من الأحوال!.

إن تصحيح هذه المقولة المقلوبة، هو الذي دفعنا إلى تخصيص هذا الفصل لدحضها، وبيان خطئها وخطورتها؛ ذلك لأن الحقيقة التي لا يمتري فيها أحد من أولي النهى من العالمين بالأصول، هي أن الوحي الإلهي بشقيه الكتاب والسنة مقدس ومطلق وخالد لا يصيبهما البلى ولا القدم، ولا يمكن لكائن أنى كان أن يمسه بتغيير إن بإضافة أو إنقاص أو غير ذلك، وأما الفكر الأصولي الذي تنامى على سواعد الأئمة العظام يعد بشريَّ المنشأ والتكوين والتشكل كما سبق بيان ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، كما تعد مبادئه وقواعده اجتهادات مخلصة نسجها أولئك الغيارى الذين راموا حماية الوحي الإلهي من إساءة الفهم والتعامل والتنزيل. ولهذا، فشتان ما بين هذا الفكر والوحي الإلهي الخالد الثابت الدائم، بل إنه من الأمر المحظور شرعاً التسوية بين الفكر الأصولي والوحي الإلهي، فكلام الإله مختلف عن كلام البشر اختلافاً كلياً، ولا يساوي بينهما أحد إلا من قلَّ علمه، وخف فكره!.

وعلى العموم، سنتجاوز في هذا الفصل العرض أو السرد التاريخي لمسألة تجديد الفكر الأصولي، وبدلاً من ذلك، سنتقدم بخطوة إجرائية

1- إنَّ التأمل في واقع القائلين بتعذر إمكانية تجديد الفكر الأصوليّ، يهدي المرء إلى الاقتناع بأنهم إما أنهم أناسٌ لم يتوافروا على فهم أصيل لهذا الفكر، أو أنهم ذوو ثقافة متوجسة محدودة لا دراية لهم بما يلحق المناهج والأفكار البشرية من بلى وقدم، فضلاً عن عدم معرفتهم بدور العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية في تشكيل الأفكار والمناهج. ولذلك، يجدهم المرء ينظرون إلى اجتهادات الأئمة - رحمهم الله - كأنها نصوص منزلة من عند الله لا يجوز مراجعتها أو نقدها، كلما سمعوا محاولة إعادة النظر في تلك الاجتهادات لاذوا باتهام من يُقْدِمون على ذلك في تدينهم وورعهم، وربما خاضوا في أعراضهم.

عملية مفصلة حول المرتكزات الأساسية التي ينبغي أن تنطلق منها عملية تجديد إجرائي فعلي عملي واضح للفكر الأصولي بوصفه المنهجية الأم التي ترتد إليها سائر المنهجيات الاجتهادية، واعتباراً إلى أنّ تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائقه وطرق التعامل معه وسبل تفعيل حقائقه في واقع الأرض.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ هذا الفصل سينتظم مبحثين، يعنى أولهما بتأصيل القول في العلاقة الجدلية بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد أمر الدين، وأما المبحث الثاني، فسيتضمن تحريراً للمرتكزات الأساسية التي يمكن الانطلاق منها في تحقيق الهم التجديدي للفكر الأصولي، فضلاً عن تقديم نماذج لبعض الموضوعات والمباحث التي يمكن البدء بها في هذا التجديد.

المبحث الأول

في علاقة تجديد الفكر الأصولي بتجديد أمر الدين

إنه لمن المعلوم أن الفكر الأصولي يمثل المنهجية الإسلامية الكبرى الأصيلة في طريقة التفكير ومنهج التعامل مع نصوص الوحي، فضلاً عن أنّه يمثل المرجعية الأولى والعليا التي يرجع إليها في تقديم تفسير وتحليل علميّين لأحكام الوحي الإلهي ومقاصده، لذلك، فإن يكن ثمَّ تجديد أو رغبة في تجديد المنهجية الإسلامية، فإنه ينبغي أن ينصرف إلى هذا الفكر بوصفه المصدر الذي تنبثق عنه سائر أفهام نصوص الوحي وأحكامه المختلفة.

وإذا كان من المتفق عليه أن الإصلاح والتجديد الفعَّال لأيٍّ شيء هو الإصلاح والتجديد الذي يمسُّ الأصل الذي يقوم عليه ذلك الشيء، ولذلك، فلا يمكن أن يكون للإصلاح واقعية ما لم يمس الأسس والجذور التي يتوقف عليها وجود الشيء.

ولئن كان مصطلح التجديد يراد به عند إطلاقه العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته من قدرة، وواقعية، ونقاء، وصفاء، وذلك بتنقيته وتصفيته من كل ما شابه أو خالطه من دخيل أو غريب، فإن تجديد الفكر الأصولي يعني - من هذا المنطلق - العودة بهذا الفكر إلى ما كان عليه يوم نشأته وتدوينه على يد الإمام الشافعي، بحيث يغدو فكراً قادراً على توجيه حركة النظر الاجتهادي وتسديد الحياة بتعليمات الدين وتوجيهاته الحكيمة.

واعتباراً إلى أن الفكر الأصولي فكر بشري تنامى واستوى على سوقه على سواعد أئمة عظام عبر تاريخ الفكر الإسلامي، لذلك، فإنه من الوارد أن يكون محلا للدخيل والغريب والشاذ، بل ليس من المستبعد في شيء أن يداخله أثناء تشكله غريب، ويؤثر في مبادئه

ومحتوياتـه دخيـل من المعـارف والمناهـج الفكرية المختلفـة؛ وهو ما يسـتلزم تعهده بالتجديد والمراجعة المسـتمرَّة ليظل فكراً قديراً على مـد الواقع الإسـلامي بما يحتـاج إليه من فهم رشـيد لمعاني الوحي وحسن تنزيل لها في الواقعات.

ولئـن تجـاوزت آي الذكر الحكيم ذكر مصـطلح التجديد، فإنّ ثمة بياناً نبوياً عُني بإيراد مصطلح التجديد، ونص ذلك البيان كما يرويه أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها دينها» وفي رواية أخرى «من يجدد لها أمر دينها» (1).

ويذهـب بعضـ أهل العلم بالحديث إلى أن المراد بتجديد الدين في هذا البيان النبوي، هو «.. إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما» (2)

وبتعبـير آخر عند آخرين يراد به: «.. إعادته إلى أصـله يوم نشـأ عن طريق تنقيته من الأدران والأباطيل التي قد تعلق به بسبب أهواء البشـر على مر العصـور، وإعادة الدين إلى أصله ليس معناه الابتعاد عن عصـره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقـاً لشـريعة الله بعد تنقيتها مـن الأدران والأباطيـل التي يحاول الضالون إلحاقها بالشريعة..» (3).

وأما المجدد فيراد به ذلك الشـخص الذي «يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصـر أهله، ويكسـر أهل البدعة ويذلهم.. ولا يكون إلا عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة..» (4).

1- أخرجه أبو داود في سننه والحاكم في مستدركه.. عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر الحديث.

2- انظر: الأبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية عام 1415هـ) ج 11 ص 260.

3- انظر: عباس محمد حسني: الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره (مكة المكرمة، دعوة الحق، طبعة ثانية عام 1414هـ) ص 83.

4- انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود – مرجع سابق – ج 11 ص 261 وما بعدها.

وأيًّا ما كان المعنى المراد من التجديد في هذا البيان النبوي، فإنه يمكن تقرير القول إن تجديد أمر الدين، ينصرف عند إطلاقه إلى العمل من أجل إعادته إلى ما كان عليه يوم نشأته، وذلك بتنقيته مما داخل أصوله وخالط فروعه من أفكار وآراء مناقضة لجوهر الدين وفروعه معاً.

واعتباراً إلى أن أصل الدين وجوهره لا يمكن تغييره أو تحويله أو تبديله أو تجديده بوصفه ديناً محفوظاً تكفل الله - جل جلاله - بحفظه في قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ (الحجر: 9)، فلا بد من تقرير القول إن في الحديث بروايته الأولى أمراً محذوفاً، لا بد من تقديره لكي يستقيم الكلام ويصح عقلاً وشرعاً.

وتحديداً لذلك الشيء، فإننا نرى الاستئناس بالرواية الأخرى للحديث، وهي الرواية التي تقرِّر بأنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها.

فأمر الدين في هذه الرواية، يختلف عن مطلق الدين في الرواية السابقة؛ إذ إن أمر الدين يقصد به شيء خارج عن حقيقة الدين وجوهره وكنهه، وينتظم هذا الشيء الآخر مناهج فهم الدين وسبل تفعيل الواقع بتعليماته السديدة، ووسائل الربط بين حقائق الدين وأفهامه المختلفة.

وعليه، فإن تجديد أمر الدين يتم بتجديد مناهج فهمه وسبل توقيعه على واقع الناس، بحيث يغدو الوحي قيما على الواقع، ويمسي الواقع منفعلاً بتعليمات الوحي وإرشاداته على سائر المستويات.

وبما أن مناهج فهم الوحي وسبل تفعيل الواقع به ترتد بالدرجة الأولى إلى المنهجية الأصولية بوصفها المنهجية التي أسست هادفة

إلى ضبط حركة النظر الاجتهادي ومنهج التعامل مع نصوص الوحي، لذلـك، فـإن تجديد أمـر الدين ينصـرف إلى تجديد هـذه المنهجية ومراجعتها بين الفينة والأخرى للتأكد من مقدرتها على الوصـول إلى فهم سديد لمعاني الوحي وتنزيل رشيد لتلك المعاني في واقع الناس.

وتأسيساً على هذه العلاقة المنطقية بين تجديد أمر الدين وتجديد الفكر الأصولي، نجد معظم العلماء الذين عُنُوا بالتنصيص على المراد مـن هذا الحديـث، ينصـرفون إلى اعتبار عدد من كبار الأصـوليين الذين أوسـعوا الفكر الأصـولي جانب المراجعة والتجديد والتأصـيل مجـددي قرونهم وأعصـارهم (1). فالإمام الشـافعي - رحمه الله - يعتـبر عند أكثر العلماء مجدّد القرن الثاني الهجري، وأما الإمام ابن سـريج فيعتبرونه مجدّد القرن الثالث الهجري، ويعتد بعضهم بالإمام الباقلاني مجدّداً للقرن الرابع الهجري، والإمام الغزالي مجدداً للقرن الخامس الهجري، وأما الإمام الرازي فيعدونه مجدد القرن السادس الهجري، وهكذا دواليكم.

إن الناظر المتمعن في القاسـم العلمي المشترك بين هؤلاء الأعلام، يجـد أن كل واحـد منهم تميز بتجديـد مناهج فهم الوحي وتأصـيل القـول في سـبل توقيعه على حيـاة الناس، وذلك مـن خلال مراجعة

1- وقد أكّد هذا الأمر الإمام السبكي وابنه في كتابه الإبهاج عندما قال ما نصه: «.. وآخر ما نذكره دليلا لم ير من سبقنا باستنباطه يدل على ما نحاوله وهو حديث يبعث الله على رأس كل مائة من يجدد لها أمر دينها، واتفق الناس على أن المبعوث على رأس الأولى عمر بن عبدالعزيز وعلى الثانية الشافعي ويأبى الله أن يبعث مخطئا في اجتهاده أو يختص ناقص المرتبة بهذه المزية بل هذا صريح في أن ما يأتي به المبعوث فهو دين الله الذي شرعه لعباده، ومن الغرائب الواقعة في هذا الأمر المؤيدة لما ذكرناه وما حاولناه تأييدا ينثلج به الصدر أن الله تعالى خص أصحاب الشافعي بهذه الفضيلة فكان على رأس الثلاثمائة ابن سريج وهو أكبر أصحابه، وعلى رأس الأربعمائة الشيخ أبو حامد إمام العراقيين (وهذا خلاف ما عليه معظم أهل العلم بأن القاضي الباقلاني هو الذي كان مجدد هذا القرن، وليس أبا حامد) من أصحابه، وعلى رأس الخمسمائة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي إليه بكل طريق، وعلى السادسة الإمام فخر الدين الرازي أحد المقلدين له والمنتحلين مذهبه والذابين عنه، وعلى السابعة الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الذي رجع إلى مذهبه وانتحله وتولى القضاء له وحكم به بعد أن كان في أول نشأته مالكيا ..» هـ - انظر: السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول - تحقيق جماعة العلماء - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى 1404هـ) ج 3 ص 208.

المنهجية الأصولية التي تشتمل على بيان لأسس التعامل مع الوحي وربطه بواقع الناس، وأضف إلى هذا أنَّ تأمل المرء في سير أولئك الأعلام المجددين، يجدهم ممن تشبعوا بالمعرفة الدقيقة بالأدوات العلمية والمناهج الفكرية التي كانت سائدة في أيامهم، ثم وظّفوا ما حازوه من علم في مراجعة الفكر الأصولي وتجديد القول في كثير من قضاياه.

إن الإمام الشافعي كان جامعاً ومشرفاً على الأسس الفكرية والأدوات المعرفية التي كان يتقاسمها رجالات المدارس الفقهية من مدرسة حديث بالمدينة ومدرسة رأي بالعراق، وأما الإمام الباقلاني - مجدد القرن الرابع عند الأكثرين - فقد كان مستوعباً الفكر الكلامي والمنطقي، فضلاً عن أنه هو الذي حرر مسائل الفكر الأصولي وقضاياه بعد الشافعي.

وأما الإمام الغزالي والرازي وابن دقيق العيد وغيرهم من مجددي القرون اللاحقة، فما يزال التاريخ شاهداً على انفراداتهم ودقة معرفتهم بالمناهج الفكرية التي كانت مخيمة على عصورهم.

وبناء على هذا، فيمكن الخلوص إلى القول إن هؤلاء الأعلام إنما استحقوا لقب مجددين، لأنهم أشرفوا على حقائق المناهج والأدوات المعرفية السائدة آنذاك، ثم وظفوها بعد استيعابهم إياها وتنقيتها مما يخالف التصور الإسلامي في مراجعة الفكر الأصوليّ وصيرورته فكراً قادراً على توجيه الحياة وفق المنهج المراد لله جل جلاله.

إن هؤلاء الأعلام تميَّزوا عن أقرانهم بتمكنهم في سائر المعارف والمناهج الفكرية التي كانت متاحةً في تلك الأيام، كما أنهم اختصُّوا بتطعيم المعرفة الأصولية التي ورثوها بالنافع من المناهج والمعارف الوافدة، ولذلك، لا غرو أن يخلد التاريخ ذكراهم وتظل أسماؤهم مقترنة بمصطلح التجديد عبر تاريخ الفكر الإسلامي.

إن نظرة عجلى في الجانب التجديدي الذي عني به هؤلاء الأعلام والمجال الفكري الذي أوسعوه جانب التأصيل والمراجعة والتحقيق، يهدينا إلى القول إنَّ ذلك التجديد والتأصيل انصبَّ وتمركز حول الفكر الأصولي بصورة آكد وأوضح.

إنَّ تجديد الإمام الشافعي في حقيقته لا يعدو أن يكون تجديداً في منهج التعامل مع الوحي والواقع والعقل البشريّ، وإبراز علاقة هذا الثالوث بعضه ببعض ومرتبة كل واحدٍ إزاء الآخر، فضلاً عن أنه كان تجديداً على مستوى الضبط المنهجيّ لحركة الاجتهاد العقلي في النصوص ورسم المنهجية المثلى التي ينبغي على الناظرين الصدور عنها عند الاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة، فالناظر في رسالته الغرّاء يجد فيها انصرافه الدائم وتأكيده المستمر على ضرورة ضبط مكانة كل من هذه الأمور الثلاثة وحدود كل منها، ويصف الإمام الرازي هذا الجهد التجديدي الذي قام به الإمام الشافعي، فيقول:

«.. الناس كانوا قبل الشافعي - رضي الله عنه - يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي معارضتها، وترجيحها، فاستنبط الشافعي - رحمه الله - أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع..» [1].

وأما الإمام السبكي، فيؤكد هذا الهم التجديدي المنهجي والدور الإصلاحي لمناهج التفكير للإمام الشافعي، فيقول عن الرسالة التي وضعها لتغدو قانوناً يضبط حركة النظر الاجتهاديّ: «.. وقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا (يقصد الرسالة) خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه بالأخذ بها، أو بنظائرها

1- انظر: مناقب الشافعي، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها.

حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً، يوماً يستدل بالعام، ويوماً يستدل بالخاص، ويوماً يحتمل أنه خصوصية، ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريع..» [1].

ويزيد الإمام الزركشي هذا الدور التجديدي الإصلاحي وضوحاً، فيقول «.. حتى جاء الإمام المجتهد محمد بن إدريس - رضي الله عنه - فاهتدى بمناره، ومشي إلى ضوء ناره، فشمر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحصيل هذا الغرض السني حق الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزه، وأوضح إشاراته ورموزه، وأبرز مخبآته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتى نوَّر بعلم الأصول دُجا الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نفاقٍ..» [2].

لئن كان شرف تدوين الفكر الأصولي وإظهاره إلى الوجود عائداً إلى الإمام الشافعي، فإنَّه من الحريِّ القول إنَّ الفكر الأصوليَّ من حيث الوجود سابقٌ على تدوينه كما يقول المؤرخون؛ إذ إنَّ فقهاء المدارس الفقهية من حديث ورأي كانوا يجتهدون وفق منهج أصولي معينٍ، ولكنهم لم يدوّنوه تدويناً كما فعل الإمام الشافعي رحمه الله.

وبناءً على هذا، فيمكننا الانتهاء إلى القول: إنَّ الدور التجديديَّ الأعظم الذي ينسب إلى الإمام الشافعي تمثَّل فيما قدَّمه من مراجعة علمية ونقد علمي هادف لمناهج التعامل مع الوحي والعقل البشري والواقع المعيش التي كانت سائدة في عصره، وخلص من ذلك إلى تقديم منهجية علمية جديدة مستوعبة ومستخلصة من المناهج الفكرية والعلمية التي كانت سائدة في أيامه.

1- انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق الطناحي والحلو - (مصر، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة 1964م) ص 229 باختصار.

2- انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق وتحرير عدد من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992م)، ج 1 ص 6 باختصار.

وأما الدور التجديدي الكبير الذي جعل الإمام الباقلاني - رحمه الله تعالى - جديراً بأن يكون مجدد القرن الرابع الهجريّ وفق تفسيرات وتحليلات المؤرّخين، فإنه يتمثل أيضاً فيما قام به من مراجعة وتحرير وتحقيق لمبادئ الفكر الأصولي في عصره. فضلاً عما قدَّمه من ضبط لعلاقة الفكر الأصولي بالفكر المنطقي الذي كان سائداً ومسيطراً في عصره، ويؤكد الإمام الزركشي هذا الأمر من خلال اعتباره كتابه الموسوم «التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد» أعظم كتاب صنِّف في الأصول، إذ يقول عنه: إنَّ «.. التقريب والإرشاد للقاضي أجل كتاب صنّف في هذا العلم مطلقاً ..» (1).

وأما الإمام السبكي، فيقرر هذا الجانب الإبداعي والابتكاري لكتاب الباقلاني، فيقول عنه: إنه «.. أجلُّ كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكى أنَّ أصله كان في اثني عشر مجلداً ..» (2).

ويحرّر الإمام الزركشي القول فيما قام به الباقلاني من تجديد وتأصيل للفكر الأصولي بعد الإمام الشافعي، فيقول ما نصّه: «.. وجاء من بعده (يقصد بعد الشافعي)، فبيَّنوا وأوضحوا وبسَّطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبَّار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّروا ..» (3)

وأمَّا الإسهامات التجديدية للفكر الأصولي التي قدَّمها الإمام الغزالي للواقع الإسلامي في عصره، فنجدها بارزة فيما أودعه من

1- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1 ص 8 باختصار.
2- نقلاً عن: الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق، الشركة المتحدة، طبعة عام 1984م)، ص 191 باختصار.
1- قد سبق أن أوردنا هذا النص عند الحديث عن أثر كتابات المتكلمين في علم الأصول، ولا نرى مانعا من إيراده مرة أخرى في هذا المقام، فليتأمل، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1 ص 6 باختصار.

فكر رصين ومنهج رشيد في كتابه «المستصفى من علم الأصول» الذي عدَّه ابن خلدون في مقدِّمته أحد الكتب الأربعة التي عليها قواعد فنّ الأصول وأركانه، وهذا نص ما قاله ابن خلدون: «.. وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العمد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة؛ وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه..» [1].

فقد عُني في هذا الكتاب بمراجعة منهجية الفكر الأصولي وتجديد القول في كثير من مباحثه وموضوعاته التي تركها الأولون دونما ضبط، كما أنه حاول ما وسعه من جهد تخليص الفكر الأصولي مما علق به من أفكار دخيلة واتجاهات غريبة جعلته غير محقق المقصد والغاية التي من أجلها دوّن هذا الفكر.

ولذلك، لا غرو أن يستهلَّ كتابه بالإشارة إلى هذا الهم التجديدي للفكر الأصولي والبعد النقدي لما آل إليه أمر الفكر نتيجة خلط كثير من مباحثه ببعض المباحث التي لا تزيد الفكر إلا تراجعاً وتعقيداً وعجزاً عن توجيه مستجدات الحياة وفق المنهج المراد لله جلَّ جلاله، وفي هذا يقول الإمام الغزالي ما نصُّه مستنكراً صنيع المتكلمين: «.. لما رجع أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة والدليل والحكم. فقالوا إذا لم يكن بدٌّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بدّ من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بدّ من معرفة النظر، فشرعوا - يقصد علماء الكلام - في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكنَّ انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه

1- انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج 3 ص 1065.

من السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحدّ هذا العلم وخلطٌ له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد - رحمه الله - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول..» [1].

إن الفكر الأصولي عانى قبل عصره ابتعاداً نوعيًّا عن الغاية الأساسية من تدوينه، ولذلك، كان لا بدّ من تصفيته مما مازجه وداخله من مباحث غريبة ودخيلة، ولا بدّ من العودة به إلى الواقعية والحضور الذي كان يتسم به يوم نشأته وتدوينه في نهاية القرن الثاني الهجري.

وتحقيقاً لهذا البعد التجديدي، اندفع الإمام الغزالي إلى ضبط دائرة الفكر الأصولي وتحديد مباحثه الأساسية، كما فزع إلى تصفية كثير من المباحث الكلامية البحتة والصرفة من الفكر الأصولي، وقد عبَّر عن هذا الهم التصحيحي لمسار الفكر الأصولي بأنَّه سيتحاشى الخوض فيما خاض فيه المتكلمون وأنه سيكتفي بذكر ما تظهر فائدته من المناهج والمعارف الوافدة، وقال ما نصُّه بهذا الصدد:

« .. وبعد أن عرَّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء؛ لأن الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة، لكنَّا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم..» [2].

1- انظر: المستصفى - مرجع سابق - ج 2 ص 9 باختصار.
2- انظر: المستصفى - مرجع سابق - ج 2 ص 9 باختصار.

إنَّ نظرة متأنية في هذا البعد المنهجي للتعامل مع الفكر الأصـولي والتحقيـق العلمي لهذا البعد عبر المستصـفى، تنتهـي بنا إلى القول إنَّ الإمام الغزالي اسـتحقَّ - بجدارة - أن يكون مجدد قرنهم، وذلك بسبب تجديده النظر في المنهجية الأصولية والفكر الأصولي موضوعاً ومنهج بحث ومضموناً؛ وذلك لأن التجديد في هذا الفكر تجديد للفكر الإسلامي وللمنهجية الإسـلامية التي ترشد العقل الإسلامي وتقومه وتسدده عند تعامله مع الوحي من جهة ومع الواقع من جهة أخرى.

لقـد كان للإمـام الغزالي وقبلـه الباقلاني إسـهامات في مجالات أخـرى، كعلـم الكلام والفلسـفة والمنطـق، بيد أنهم وظَّفـوا معارفهم بهذه المجالات في تجديد الفكر الأصـولي ومراجعة مباحثه في ضـوء الإمكانـات الفكريـة والأدوات المعرفية المتاحة في عصـورهم، ويمكن للمـرء أن يدرك هـذا التأثر بخلفياتهم العلميـة والمنطقية والكلامية عند النظر في كتاباتهم ومؤلفاتهم في الفكر الأصولي.

ويطبيعـة الحـال، قد يطول بنـا الحديث لـو أردنا أن نستقصـي أثـر التجديد في الفكر الأصـولي في اعتبار المؤرخـين أولئك الأعلام مجدديـن لقرونهم، ولذلـك، فإننا نكتفي بهذه النمـاذج الثلاثة كأدلة على كون التجديد في الفكر الأصـولي سـبباً من الأسـباب الرئيسية في اسـتحقاقهم لقـب المجدديـن في التاريخ الإسـلامي. فضـلاً عن أنَّ إسـهامات أولئـك النماذج في الفكر الأصـولي أدلة سـاطعة على ضـرورة المداومة على مراجعة هذا الفكـر وتجديد القول في مباحثه وموضوعاته ومجالاته.

وبناء على هذا، يمكننا تقرير القول إنَّ تحقيق تجدد أمر الدين عبر تاريخ الفكر الإسلامي تجلَّى في تجديد الفكر الأصولي، وكاد ينحصر فيه دون سواه من مجالات التجديد والإصلاح؛ وهو ما يعني أن توقف تجديد الفكر الأصـولي موضوعاً ومضموناً ومنهجية يقود إلى توقف

تجديـد أمر الدين؛ وذلك لأن التجديد المنشـود لأمر الدين، لا يمكن لـه أن يتحقـق في واقع الأمر ما لم ينبثق عن تجديد في المنهجية التي ترشد وتسدد العمل الفكري أو الإصلاحي.

إن المنهجيـة الأصـولية في جوهرها هي التي تعنى برسـم أسـس ومبادئ التعامل مع الوحي، فضـلاً عن سـبل تنزيل معاني الوحي في الواقع، وذلك بوصفها موجهات للفكر والحركة والسلوك عند التعامل مع الوحي والواقع.

وعليه، فلئن انصـرف بعض الغيارى إلى الدعوة إلى تجديد الفقه الإسـلامي، فـإن الحقيقة التـي لا مرية فيهـا أن التجديد الحقيقي ذلـك الفقـه لا يمكن له أن يتم ما لم يتم تجديد المنهجية التي أنتجت لذلك الفقه وأورثت الأمة بذلك الكم الهائل من الفتاوى والاجتهادات الراميـة إلى حسـن تفهـم المـراد الإلهي مـن الوحي وتطويـع الواقع الإنساني لذلك المراد.

إن تجديـد أمـر الديـن الـوارد في الحديث النبوي الشـريف يظل متوقفـاً على تجديد منهجيـة فهم حقائق الدين من جهة، كما يتوقف على تجديد طريقة التعامل مع الوحي، وسـبل تفعيل الواقع بتعليماته من جهة أخرى.

وبمـا أن الفكر الأصـولي يمثّـل - كما أسـلفنا - المنهجية القائمة والهادفـة إلى فهم حقائق الدين وتعليماته، وسـبل تفعيل الواقع بتلك التعليمـات، لذلـك، فإن تجديد تلك المنهجية ضـرورة دينية لا بدّ من تحقيقهـا، ولا ينبغـي أن تثار إزاءها تلك التسـاؤلات التي تحول دون تحقيق التجديد المنشود الذي ورد في البيان النبوي الشريف.

علـى أنّه جديـر بالتنبيه أن تجديد الفكر الأصـولي اتخذ صـوراً متعددة ومسارات عديدة، فلم يتوقف على الجانب المنهجي الذي أولاه

الشافعي والباقلاني والغزالي جانب التطوير والرعاية، وإنما امتد إلى جانب المحتوى الذي أسهم فيه عدد غير قليل من كبار علماء القرن السابع والثامن الهجريين كالإمام العز بن عبدالسلام وتلميذه القرافي، والإمام السبكي وابنه، والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والإمام الشاطبي وغيرهم كثير، فقد حاول هؤلاء أجمعهم أن يجددوا في مضمون الفكر الأصولي.

إن رغبتهم الأكيدة في تجديد مضمون الفكر الأصولي جعلهم يصرّون على الارتقاء بالبعد المقاصدي من أن يكون مبحثاً ثاوياً بين جنبات الدرس القياسي والاستصلاحي إلى مبحث مستقل ذي أولوية وأهمية فائقة على كثير من مباحث الفكر الأصولي.

وبطبيعة الحال، فإن تجديد مضمون الفكر الأصولي لم يأت من فراغ ولا كان نتيجة ترف فكري، ولكنه كان نتيجة استيعاب وإدراك غير مغشوش للواقع الفكري والتصوري الذي كان مخيما على الساحة الإسلامية والذي استلزم ضرورة تعظيم شأن البعد المقاصدي في الفكر الأصولي وإبراز أهمية الالتفات إليه عند الهم بتجديد أمر الدين في النفوس، وصيرورة الواقع خاضعاً لتعليمات الوحي الخالدة.

وصفوة القول: إنَّ نظرة متأنية في مسار الفكر الإسلامي تهدي المرء إلى القول إنَّ العصور الإسلامية التي اضمحلَّ فيها الاهتمام بتجديد الفكر الأصولي، كان نصيبها مزيدا من الاختلافات الهامشية واستمراء اجترار الخلافات التاريخية إلى الواجهة، فضلاً عن استهلاك تلك الخلافات وتقمصها كأنَّها خلافات حية، وهو ما أدَّى في النهاية إلى تمكن عقلية التقليد في النفوس ونبذ الإبداعية والابتكار في واقع الأمة، ونتيجة لذلك، أصيب تدين العامة بما أصيب من جفاء وهلهلة، لأنه لم يتم الاستفادة من المناهج الحديثة في الإقناع والتبليغ، كما تم التجاوز في كثير من الأحيان عن توجيه المستجدات والمسائل الحديثة وفق المنهج المراد لله جل شأنه.

لئن كان من المقطوع به يقيناً أنَّ محاولات تجديد الفكر الأصـولي لم تتوقف عبر التاريخ الإسـلامي، فإنه حري بالقول إنه كلما تمكنت عقلية التقليد في النفوس واستسـرت حباله، غدا الحديث في تجديد الفكر الأصولي قائداً صاحبه إلى ما لا يحمد عقباه في أكثر الأحيان، وذلـك نتيجة عـدم إدراك المقلـدة العلاقة الجدلية والضـرورية بين تجديد أمر الدين وتجديد الفكر الأصولي.

إنَّ واقعنـا المعاصـر خير شـاهد على هذا؛ إذ إنَّ كثـيراً من عامة المثقفـين يظنـون أنَّ تجديد الفكر الأصـولي تجديـد لحقيقة الدين وجوهـره، وبالتـالي، فإنَّ الهـمَّ بتجديد هذا الفكـر يعتبر في خلدهم تقويضاً وتبديلاً وتعطيلاً لحقيقة الدين! ولكنَّ الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أنَّ الانصراف عن تجديد الفكر الأصولي هو الذي يعتبر في حقيقة الأمر تقويضاً للدين وتعطيلاً لدوره في توجيه الحياة؛ لأنَّ ذلك الانصـراف يفضي إلى الانسحاب من الساحة والابتعاد عن مواجهة الواقع المعيش!.

المبحث الثاني

في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي: الشكل والمنهج والمحتوى

نودُّ أن نبادر إلى القول إنَّ مرادنا بتجديد الفكر الأصولي في هذا الكتاب يتمثل في الارتقاء بالفكر الأصولي شكلاً ومنهجاً ومحتوى، ارتقاء يجعل منه فكراً حاضراً وفاعلاً وقادراً على تمكين العقل المسلم المعاصر المتشبع منه من توجيه مستجدات الحياة ونوازلها وفق المنهج المراد لله، وتحقيق قيومية الدين على الواقع المعيش، وتسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف.

ويرتكز هذا التجديد على إعادة النظر الحصيف الناقد في هذا الفكر بغية تصفية شكله ومنهجه ومحتواه مما غدا تاريخاً نتيجة تغير الظروف الفكرية والأحوال الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة غداة تدوين هذا الفكر، كما يرتكز هذا التجديد على النظر المتمعن في هذا الفكر في ضوء الواقع المعاصر قصد تطوير لغته، وتفعيل العديد من قواعده ومباحثه، وإضافة أدوات بحثية إلى قواعده، ومباحث آنية إلى محتواه، تمكيناً للبناء الأصولي التقليدي من المشاركة الفعالة في توجيه الواقع المعيش، وتحقيق وصل أمين ومكين بين وحي السماء وواقع الأرض.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ التجديد المنشود للفكر الأصولي في منظورنا ليس ترقيعاً للمصطلحات الغربية في الدرس الأصولي، ولا تحويراً لقواعده ومباحثه تلبيةً لضغوط الواقع المعيش، ولكنه تجديد يروم – كما أسلفنا – صيرورة الفكر الأصولي فكراً قادراً على توجيه حركة الحياة وتسديدها بتعليمات الوحي الخالدة؛ وذلك من خلال تفعيل المهام الأساسية التي أنيطت بهذا الفكر يوم نشأته ضبطاً لحركة تفاعل العقل الإنساني مع النص الإلهي المقدس، وترشيداً للفهم الإنساني لمعاني الوحي ومقاصده، وسبل توقيع تعاليم الدين

على الواقع، فضلاً عن أنَّ هذا التجديد المنشود لا ينبغي له أن يتوقف عند هذا الحد، ولكنه ينتظم مراجعة دقيقة وهادئة لكثير من المباحث الأصولية التي لم تعد ثمة حاجة إلى التمادي في إيرادها ضمن مباحث هذا الفكر، والحال أن الواقع الفكري أمسى بحاجة ماسة إلى مباحث وموضوعات آنية عاجلة لا بدَّ للفكر الأصولي من استيعابها وضمّها إحياء لسابق عهده مع العديد من مباحث وموضوعات علم الكلام وعلم الحديث وعلم اللغة.

وبناءً على هذا، فإنه يمكننا أن نفزع إلى القول إنَّ تجديد الفكر الأصولي المنشود في هذا العصر ينبغي له أن يقوم على ثلاثة مرتكزات أساسية ذات مستويات ثلاثة، وهي: مرتكز الشكل، ومرتكز المنهج، ومرتكز المحتوى، وأما المستويات الثلاثة لكل واحد من هذه المرتكزات، فتتمثل في مستوى التصفية، ومستوى التفعيل، ومستوى الإضافة.

ويعني هذا أن كل مرتكز من مرتكزات التجديد يتحقق من خلال المستويات الثلاثة المذكورة، وهو ما يعني أن التجديد الشكلي يمكن أن يتحقق من خلال تصفية شطر غير يسير من الشكل الحالي، وتفعيل شطر آخر من هذا الشكل، وإضافة شكل جديد إلى الشكل الحالي إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وأما التجديد المنهجي، فإنَّه هو الآخر يتحقق من خلال ذات المستويات الثلاثة بتصفية قواعد، وتفعيل أخرى، وإضافة قواعد ثالثة، وكذلك الحال في تجديد المحتوى، فيمكن تحقيقه من المستويات السابق ذكرها بتصفية جانب من محتوياته، وتفعيل جانب آخر من محتوياته، وإضافة جوانب على محتوياته.

إن تجديد الفكر الأصولي من خلال هذه المرتكزات الثلاثة بمستوياتها من شأنه تفعيل الدور المرتجى من هذا الفكر في ضوء الواقع الذي نعيش فيه، كما أن من شأنه تمكين الفكر الأصولي من

أن يكون فكراً شاهداً وحاضراً وفاعلاً وقادراً على الصمود إزاء التحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تفتأ تداهم حياتنا بين الفينة والأخرى.

وإذ الأمر كذلك، فهلمَّ بنا لنلقي مزيداً من الضوء على هذه المرتكزات الثلاثة بمستوياتها الثلاثة، وذلك في الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: التجديد في شكل الفكر الأصولي:

نقصد بالتجديد الشكلي للفكر الأصولي، إعادة صياغة مباحث هذا الفكر وموضوعاته صياغة حديثة تتلاءم مع اقتضاءات العصر الذي نعيش فيه، وذلك بإعادة كتابتها في لغة سهلة يسيرة على الفهم والإدراك بعيداً عن اللغة المنطقية التي ألبسه إيَّاها علماء الكلام عندما ألَّفوا في هذا الفكر ووسعوا مباحثه وموضوعاته من منتصف القرن الثالث الهجري إلى نهايات القرن السادس الهجري تقريباً.

إنه من غير المنكور أن اللغة التي صيغت بها مباحث هذا الفكر ليس من اليسير استيعابها، بل إنّ حسن تفهم تلك المباحث يتطلب من المرء أن يتمتع بمستوى عالٍ من المعرفة اللغوية والمنطقية الدقيقة، فهاتان المعرفتان مقدّمتان للمعرفة الأصولية، ومردٌّ هذا إلى طبيعة اللغة التي أمست تحتضن مباحث هذا الفكر وموضوعاته.

واعتباراً بأنَّ الهمم في العصر الراهن تعاني كللاً وضعفاً، بل اعتداداً بصعوبة التمكن من كلتا المعرفتين المقدمتين للمعرفة الأصولية، لذلك، فإن الحاجة اليوم تمسُّ إلى إعادة صياغة مباحث الفكر الأصولي صياغة تتلاءم مع اقتضاء العصر وتنسجم مع السقوف المعرفية اللغوية السائدة بعيداً عن التعقيدات المنطقية والفلسفية.

إنَّ هذا التجديد في الشكل للفكر الأصولي يمكن تحقيقه من خلال

مستويين أساسيين، وهما:

أولاً: تجديد تصفية للشكل

إن الناظر في الدرس الأصولي يجد جملة حسنة من المصطلحات المنطقية التي صيغت فيها المادة الأصولية، فمصطلحات الجوهر والعَرَض والحد والرسم والكلام النفسي، والقلب، والكسر، وسؤال التعدية وسواها مما يعرف بقوادح العلَّة، ينبغي تخليص الفكر الأصولي منها من خلال الاكتفاء بالمصطلحات الأصلية التي صيغت فيها قواعد هذا الفكر ومباحثه يوم نشأته، ومقتضى التصفية الاستغناء عن توظيف هذه المصطلحات وحمولاتها في الدرس الأصولي، فجهل المتعلم بهذه المصطلحات جهل لا يضر ولا يؤثر على حسن فهمه للقواعد الأصولية، بل إنَّ فهم علم الأصول فهماً عميقاً لا يتوقف على استيعاب هذه المصطلحات، وهو ما يجعل تصفية الدرس الأصولي منها أمراً مطلوباً في المرحلة الراهنة.

إن الاستغناء عن هذه المصطلحات يعد سيراً على السَّنَن الذي ابتدعه الإمام الغزالي في مستصفاه؛ حيث تجاوز التعرض للعديد من هذه المصطلحات، ويسوغ ذلك بعدم حاجة هذا العلم إلى تلك المصطلحات، فإذا كان عصر الإمام الغزالي مستغنيا عن هذه المصطلحات على الرغم مما كان للمنطق والكلام من مكانة ومنزلة آنذاك، فإنَّ عصرنا أشد حاجة إلى الاستغناء عن هذه المصطلحات نتيجة ما آل إليه شأن علم الكلام والمنطق في العصر الحاضر.

وعليه، فإنَّ تجديد تصفية للشكل يقتضي الاكتفاء بالأصول من الأصول، وتجاوز المصطلحات التي يتميز بها علم الكلام وعلم المنطق، وتعد جزءًا أساسيًا في تلك العلوم.

ثانياً: تجديد تفعيل للشكل

لئن كان المعهود والمعروف لدى الراسخين في علم الأصول أن قواعده ومباحثه صيغت في لغة أدبية راقية تتوافر فيها الفصاحة والبلاغة والوضوح، فإن الحاجة ماسة إلى تفعيل هذا البعد في اللغة الأصولية المعاصرة، وصيرورتها لغة منبثقة عن التزام تام ودقيق بفصيح العبارات، ومليح الجمل، ودقيق التراكيب بعيداً عن التراكيب التي يغلب عليها الجفاء اللغوي، ولا تلتزم بالمرونة التعبيرية التي اعتد بها الإمام الشافعي عند صياغته قواعد هذا العلم في لغة أدبية راقية رشيقة.

إن تفعيل هذا البعد في اللغة الأصولية الراهنة من شأنه تسهيل تفهم الأجيال الصاعدة لقواعد هذا الفكر ومباحثه وموضوعاته، كما أن من شأن ذلك إعادة تلك الصلة الوثيقة بين الأصول والأدب من جهة، وبين الأصول وفقه اللغة من جهة أخرى.

إن القارئ في رسالة الإمام الشافعي الغرَّاء يستمتع بما تتميز به عباراته من فصاحة عالية، وبلاغة بليغة، وأدب رشيق ورصين، كما يستمتع القارئ بسلاسة العبارات ووضوح المعاني وترابط الأفكار وتماسكها، فضلا عن المرونة والانفتاح على لهجات القبائل التي كانت حاضرة عشية نزول الوحي الإلهي بلسان عربي فصيح، فكثيراً ما يستخدم الإمام الشافعي لهجات تلك القبائل تأكيداً على فصاحتها، وتذكيراً بأهمية الاعتداد بكل ما ورد في ثنايا الكتاب أو السنة النبوية الطاهرة من لغات ولهجات وتعبيرات.

على أنَّ هذا التفعيل يقتضي أيضا الابتعاد عن استخدام غير الفصيح من العبارات والتراكيب في الدرس الأصولي الحاضر، بل لا بدّ للمتعلم من الإشراف على قواعد اللغة الأساسية والتمكن منها تسهيلاً لإدراك المعاني الثاوية بين جنبات القواعد الأصولية.

وعلى العموم، إن القيام بهذه الصياغة الشكلية للفكر الأصولي في العصر الراهن يعد تجديداً لهذا الفكر، وعوداً به إلى اللغة الأدبية السهلة السلسة الممتعة التي احتضنته عند نشأته على يدي الإمام القرشي الشافعي - رحمه الله تعالى - فلئن استبدل علماء الكلام لغتهم التي يغلب عليها التعقيد والتعسير باللغة السلسة، فإن تجديد هذا الفكر على المستوى الشكلي يتطلب تجاوز الصياغات المنطقية الكلامية للمباحث الأصولية، وإعادة صياغتها في لغة أدبية سلسة ممتعة.

وفضلاً عن هذا، فإن التجديد الشكلي ينتظم ضرورة الاستفادة من الطرق الحديثة في تقريب الأفهام من مباحث هذا الفكر من خلال ربطه بالواقع الذي يعيش فيه الناس، والإكثار من الأمثلة التطبيقية الواقعية للقواعد الأصولية المستمدة من نصوص الكتاب والسنة، وليراع في ذلك الإكثار من الأمثلة التي تغرس الإيجابية والإبداعية والابتكار.

الفقرة الثانية: التجديد في منهج الفكر الأصولي:

نروم بالتجديد في الجانب المنهجي من الفكر الأصولي إعادة النظر الحصيف في ظروف تشكل عدد من الأدوات المعرفية والمناهج الفكرية التي تعتبر أدوات بحثية معرفية يستعان بها في الكشف عن مراد الله في المسائل غير المنصوص عليها؛ وذلك بغية تصفية ما أمسى منها قواعد تاريخية غير قابلة للتطبيق، وتفعيل ما لا يزال منها قواعد هامة وضرورية، فضلا عن إضافة أدوات منهجية آنية تزيد الفكر الأصولي حضوراً وتمكيناً وتأثيراً وفاعلية وديناميكية.

إنّ هذا التجديد يمس تلك الأدوات المعرفية التي تعرف في الدرس الأصولي بالأدلة التبعية أو المصادر الفرعية، وتشمل القياس، والإجماع

والاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والعرف، والإلهام، وشرع من قبلنا، والاستقراء، ودلالة الاقتران، والاستصحاب وغيرها. ويمكن تحقيق تجديد المحتوى للفكر الأصولي من خلال ثلاثة مستويات متفاوتة، وهي:

أولاً: تجديد تصفية في منهجية الفكر الأصولي

يتمحور التجديد في المنهج على هذا المستوى حول تصفية جملة من القواعد والأدوات البحثية التي اعتدّ بها ذات يوم بعض الأصوليين؛ قواعد توصل إلى معرفة حكم الشرع في مسألة من المسائل، والحال أن تلك القواعد تتضمن في طياتها ما يؤكد عدم صلاحيتها لإثبات حكم شرعي.

ومن تلك القواعد، قاعدة الإلهام أو دلالة الإلهام التي عدّها بعض الأصوليين دليلاً من أدلة التشريع، وفي هذا يقول الإمام الزركشي في بحره ما نصه: «.. قلت: وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الإلهام، منهم الإمام (الرازي) في تفسيره في أدلة القبلة، وابن الصلاح في فتاويه، فقال: إلهام خاطر حق من الحق (قال): ومن علاماته أن يشرح له الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر آخر..» (1).

فهذه القاعدة على الرغم من صدقنا وإيماننا بكرامات الأولياء، وفراسات المؤمنين الأتقياء، فإن هذه القاعدة لا يمكن الاستناد إليها لإثبات حكم شرعي؛ وذلك لافتقارها إلى الأدلة العلمية المحسوسة القابلة للمقايسة والتقويم، فضلا عن تعذر إمكانية التحقق منها والتمييز بينها وبين الوهم في كثير من الأحيان (2).

وعليه، فإنّ هذه القاعدة ومثيلاتها ينبغي تصفية الفكر الأصولي

1- انظر: البحر المحيط - مرجع سابق - ج 6 ص 103 وما بعدها.

2- لمزيد من المعلومات حول هذه القاعدة، يراجع: الكتاني، أشرف: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين (الأردن، دار النفائس، طبعة أولى لعام 2005م)، ص 90 وما بعدها.

منها لتضمنها المثالية وعدم الواقعية، ومناقضتها الصريحة لقاعدة البرهان والحجة التي ينبغي أن تثبت من خلالها الأحكام الشرعية مصداقاً لعدد من الآيات القرآنية الواردة في النهي عن التحريم والتحليل دون برهان، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ (النحل: 116)، وقوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ (البقرة: 111).

ومن القواعد الأصولية التي ينبغي تصفيتها من الدرس الأصولي لعدم جدواها، قاعدة شرع من قبلنا بحمولتها القديمة التي تقرّر بأننا إذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به واتباعه [1]، فهذه القاعدة بهذه الحمولة تناقض المبدأ المقرر لدى العالمين بأن شرعنا ناسخ لجميع الشرائع السابقة.

وإذا كان المراد بالنسخ في الحس الأصولي إزالة حكم المنسوخ وإبطاله وإلغاءه ومحوه، فأنّى يستقيم الجمع بين أن يكون شرعنا ناسخاً لجميع الشرائع، وأن يكون في بعض الجوانب شرعُ من قبلنا ملزما لنا؟

وبتعبير آخر: إذا كان من المتفق عليه عند أهل العلم على أنّ المنسوخ من الأحكام والأقوال والأفعال لا يعتدُّ به بتاتاً، ولا يصح الرجوع إليه لأنها تغدو - عشية نسخها - كالمعدوم، ولا حكم ولا احتكام إلى

1- أورد الإمام الزركشي - في بحره ج 6 ص 42 وما بعدها - آراء أهل العلم إزاء هذه المسألة، وأومأ إلى أنّ الشافعي وغيره ممن أشاروا إلى حجية هذا الدليل، ونقل عن الجويني قوله: للشافعي ميل إلى هذا، بيد أن الحقيقة التي ينبغي التمسك بها هو عدم حجية هذا الدليل، والاستغناء عنه بقاعدة الاستصحاب الواسعة المرنة، وبطبيعة الحال، لا يتعارض هذا مع فكرة التكامل مع ما يعرف بالعقائد الإبراهيمية، لأنه من المتفق عليه أن النسخ لا يدخل في العقائد ولا في الأخبار، ولا خلاف في حقيقة الأمر بين الشرائع السماوية في مجال العقائد، وإنما الاختلاف في مجال الشرائع.. وشرعنا ناسخ ابتداءً لجميع الشرائع، وليس من الممكن تعذر العثور على حكم الحادثة في شرعنا، وخاصة أن الاجتهاد يعد فريضة دينية في شرعنا، فإذا لم يعثر المجتهد على حكم للمسألة من الكتاب أو السنة، فإنه يجب عليه البحث عنه عن طريق الاجتهاد المتمثل في الأدلة التبعية الأساسية من قياس وإجماع واستحسان وعرف وسد ذرائع واستصحاب.

المعدوم، لذلك، فلا سداد في اعتبار جزءٍ من ذلك المنسوخ شرعاً لنا، ويعني هذا أنَّه ما دام شرعنا ناسخاً لجميع الشرائع السابقة سواء أورد ذكرها في شرعنا أم لم يرد ذكرها، فإنَّ المنطق يقتضي عدم الالتفات إلى تلك الشرائع بحسبانها شرائع ملغاة وزائلة كما يدل على ذلك مصطلح النسخ في الدرس الأصولي.

وبناءً على هذا، فليس من سديد الرأي ولا من حصيف الفكر الاعتداد بجانب من شرع من قبلنا وعدم الاعتداد بجانب آخر منه استناداً إلى المقولة الشائعة أنّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يرد في شرعنا ما ينسخه، ولم يكن مما يعارض شرعنا، والصحيح أن هذه المقولة لا يمكن قبولها لأنها تنتظم تناقضاً في ذاتها، وتتجاوز المعنى القار والثابت لمصطلح النسخ في الدرس الأصولي نفسه، نعي أن المنسوخ معدوم، والمعدوم - كما أسلفنا - لا يلتفت إليه البتة.

على أنه من الحري بالتقرير أن قاعدة الاستصحاب تغنينا عن هذه القاعدة، ويمكن أن يثبت من خلالها سائر الأحكام التي يبحث عن أحكامها عبر هذه القاعدة، نعني أن المسائل التي لم يرد لها ذكر صريح في شرعنا، ينبغي الاحتكام إلى الأصول العامة لشرعنا والقواعد الكلية، والمقاصد العامة، ولا نحتاج إلى سواها، ففي هذه الأصول والقواعد والمقاصد غنية وكفاية، ويمكن إثبات أحكام شرعية لتلك المسائل من خلالها. فعلى سبيل المثال، كثيرا ما يلجأ بعض أهل العلم بالفقه إلى إثبات حكم الجعالة في الشرع استناداً إلى قاعدة شرع من قبلنا، ويقولون إن الجعالة مشروعة لأنها كانت مشروعة في شرعٍ من قبلنا، وهو شرع سيدنا يوسف - عليه السلام - في قوله تعالى ﴿قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ﴿٧٢﴾﴾ (يوسف: 72)، والأولى أن يعتد بمشروعية الجعالة استناداً إلى القاعدة العامة التي تقرر بأن الأصل في المعاملات والعقود الإباحة، فما دامت الجعالة عقداً ومعاملةً، وليس ثَمَّ نص كتاب أو سنة يحظر العمل بها، فإنَّ حكم الشرع فيها ابتداء هو الإباحة.

وعلى العموم، يمكننا تقرير القول: إن تجديد تصفية في المنهج ينبغي أن يمس كل قاعدة أصولية تتناقض أو تتعارض مع مبدأ أعظم منها، كما ينبغي أن يشمل كل قاعدة أصولية لا يمكن إخضاعها للمقايسة والتقويم؛ ذلك لأن الأصل في القاعدة أن لا تتعارض مع المبادئ القارة، وأن تكون قابلة للمقايسة والتقويم، فإذا اختلّ فيها أيّ من هاتين الخصلتين، وجب الاستغناء عنها.

ثانياً: تجديد تفعيل في منهج الفكر الأصولي:

لئن كان التجديد في المنهج يقوم على تصفية العديد من القواعد الأصولية التي تغلب عليها المثالية، فإن ثمة تجديداً في المنهج يتمثل في تفعيل العديد من القواعد الأصولية؛ وذلك من خلال النظر الجاد في العوامل الفكرية والسياسة والاجتماعية التي كانت سائدة عند تشكل تلك القواعد، بغية إعادة النظر في حمولاتها التي لم تخل من التأثر – بطريقة مباشرة أو غير مباشرة – بالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي الذي كان قائما غداة تشكلها وتكوينها على أيدي الرعيل الأول من أئمة الاجتهاد.

ومقتضى هذا التجديد ضرورة الاستغناء عن جزء غير يسير من المعاني المثالية التاريخية التي نسجت حول العديد من تلك القواعد، وإحلال المعاني الواقعية العملية محل تلك المعاني المثالية، ويتحقق هذا الأمر من خلال استبعاد معظم الشروط التاريخية المنسوجة حول بعضها، وبطبيعة الحال، لا يعني هذا بأي حال من الأحوال إلغاء هذه الأدوات البحثية، وإنما يعني إعادة الحيوية والفاعلية إليها من خلال اعتماد شروط ودلالات واقعية لها.

فعلى سبيل المثال، لا بدّ من تجديد القول في مفهوم الإجماع وأركانه وشروطه [1] وحجيته ومدى إمكانية وقوعه، بحيث يتجاوز فيه كل المعاني المثالية غير القابلة للتحقيق والتطبيق، وكذلك الحال لا بدّ من إعادة النظر في مفهوم سدّ الذرائع وسبل ضبط مراتب المنفعة والمفسدة في الأفعال، فلا يكتفى فيه بالقول - على سبيل المثال - بأنّ الذرائع التي تفضي إلى مفسدة يقينية أو غالبة هي التي يجب أن تسدّ، فهذا القول إن يكن مقبولاً على المستوى النظري، فليس بمقبول على المستوى العملي، ذلك أنه يجب بيان السبل المثلى لقياس نسبة المفسدة والمصلحة في تصرف من التصرفات، ويتطلب تحقيق هذا المنهج الاستعانة بما يعرف في مناهج البحث الحديثة بالمنهج الإحصائي.

وفضلا عن هذا كلّه، ثمة حاجة علمية ملحة إلى ضرورة ضبط مسألة مراتب الأدلة التبعية من حيث الأهمية والأولوية، ومن حيث العلاقة الجدلية والمنطقية بينها، صحيح أن معظم أهل العلم بالأصول يميلون إلى اعتبار دليل الاستصحاب - مثلاً - آخر الأدلة التي يلاذ بها عند استنباط الحكم الشرعي للمسائل المستجدة، ولكنه صحيح أيضاً أن أكثرهم تجاوزوا التنصيص على المراتب التي يجب مراعاتها من حيث التقديم والتأخير، ولا ينبغي الاكتفاء في ذلك بالإرادة الاجتهادية وحدها دون سواها.

1- من الشروط المثالية لقاعدة الإجماع، شرط انقراض عصر المجمعين، ويراد به أن العمل بالإجماع يظل مرهوناً بانقراض عصر المجمعين بحيث لا يتراجع أي واحد منهم عن الإجماع، فإذا حدث أن تراجع أحد منهم لم ينعقد الإجماع، ولا يخفى ما في هذا الشرط من مثالية لا حاجة إليها، وكذلك شرط اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد، ولا يخفى ما في هذا من مثالية، لأنه من المتعذر معرفة جميع مجتهدي أمة محمد، ومن الوارد حتما الاختلاف في المعيار الذي يعتد به لمعرفة المجتهدين، فربما كان زيد مجتهداً حسب معيار من المعايير، وفي الوقت نفسه لا يعد مجتهدا باعتبار معيار آخر مخالف للمعيار الأول.. وهكذا، ثمة شروط لا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، وإنما يكفينا القول بضرورة إعادة النظر في هذه الشروط وتجريد الفكرة الإجماعية منها لتغدو فكرة حاضرة وفاعلة ومؤثرة في الحياة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال الاعتداد بالشروط الواقعية العملية القابلة للتطبيق والتحقق في واقع الناس، ولا يضير تلك الشروط أن تكون جديدة أو حديثة، فالعبرة في مدى واقعية الشرط وقابليته للتطبيق والتحقيق. فليتأمل. لمزيد من المعلومات حول شروط الإجماع، يراجع: أصول الفقه الإسلامي، شلبي، مرجع سابق، ص 170 وما بعدها.

وبنـاء على هذا، فإنه من الممكن أن يتم الاسـتعانة في تحقيق ذلك بالنظر في طبائع المسائل والموضوعات، فالمسائل العامة والموضوعات التي تعم فيها البلوى على سـبيل المثال، ينبغي أن يترك أمر الكشـف فيها عن مراد الله لقاعدة المصـالح المرسـلة أو الإجماع أو العرف أو الاستحسـان، ولا حاجة إلى اسـتعمال القياس الأصـولي فيها ما لم يتمَّ توسـيع دائرته إلى قياس واسع يعتد بالبعد المقاصدي الثاوي بين جنبات النصوص. وهكذا دواليكم.

وعلـى العموم، يمكننا الخلوص إلى تقرير القول إنَّ جميع القواعد الأصـولية بحمولاتها وشـروطها تحتاج إلى إعادة نظر في شطر كبير من تلك الحمولات والشـروط بغية تفعيل ما كان منها قابلاً للتفعيل، والارتقاء بما كان منها قابلاً للارتقاء.

ثالثاً: تجديد إضافة في منهج الفكر الأصولي:

إنَّ تجديد المنهج في الفكر الأصولي لا يتوقف عند حد تفعيل معاني العديـد من تلـك القواعد البحثية، بل يمتد ليشـمل إضـافة قواعد وأدوات بحثية جديدة تضـفي على الفكر الأصـولي، شـكلا ومحتوى ومنهجاً، الفاعلية والواقعية والحضور والتمكين من توجيه مستجدات الحياة ونوازلها.

ومن أهم الأدوات البحثية التي ينبغي إضـافتها اليوم إلى القواعد والأدوات البحثية الأصـولية القائمة، أدوات الرصد والتحليل المتمثلة فيما يعرف بمناهج البحث الحديثة، وتشـمل المسـح الاجتماعي [1]،

1- يراد بالمسح الاجتماعي الدراسة الاستطلاعية التي يقصد منها الكشف عن مشاكل مجتمع. وبعبارة أخرى، هو دراسة علمية لظروف المجتمع واحتياجاته قصد الحصول على معلومات كافية يمكن الاستفادة منها في وضع وتنفيذ مشروع ما.. وهذا المسح الاجتماعي يمكن الاستعانة به على مستوى الفكر الأصولي عند إرادة تفعيل الواقع بتعاليم الدين، كما يمكن الاستفادة منه عند الترجيح بين جملة من الأفهام الظنية للنصوص ثبوتاً أو دلالة أو كليهما، بل يمكن الاستعانة بهذه المنهجية عند تنزيل معاني النصوص القطعية في الواقع المعيش. ولمزيد من المعلومات عن هذا المنهج يراجع:
Les Ellis: Research Methods in the Social Sciences, op. cit., pp 163 – 179; Chava Frankfort-Nachmias David Nachmias: research Methods op. cit., 223 – 248; Martin Blumer: Socialogical Research Methods, op. cit., pp. 53 – 105

وانظر: أيضاً: لطفي، عبدالحميد، علم الاجتماع، م. س.، ص 329 وما بعدها؛ والهواري، عادل مختار: مناهج البحث الاجتماعي، م. س.، ص 225 وما بعدها.

والمنهج التجريبي [1]، ومنهج دراسة الحالة [2]، والمنهج الإحصائي، والمنهج التاريخي وأداة تحليل المحتوى، وسواها، فهذه الأدوات يمكن التوصل من خلالها إلى نتائج قريبة إلى درجة اليقين في مجال معرفة النفس الإنسانية، والتركيبة الاجتماعية، والدراسات القانونية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

إنه ينبغي الاعتداد اليوم بهذه الأدوات بوصفها أدوات معينة على توليد قواعد أصولية جديدة وخاصة في مستوى المنهج التطبيقي لأحكام الدين في الواقع المعاصر، وتحقيق مقاصد الشرع المعتبرة، كما يمكن الاستعانة بها في مراجعة القواعد الأصولية الاجتهادية التي لم تخل - بأي حال من الأحوال - من التأثر بالظروف الفكرية والأحوال الاجتماعية والسياسية التي كانت مخيمة عند نشأتها وتطورها، وذلك قصد تجاوز ما تأثر منها بظروف الزمان والمكان.

ومن أهم القواعد الأصولية التي يمكن توظيف هذه الأدوات في مراجعة حمولاتها ومضامينها قاعدة الإجماع تجريداً لها من الشروط

1- يراد بالمنهج التجريبي في هذا المقام، المنهج الذي يحاول تفسير الظواهر الاجتماعية والسلوكية بجمع بيانات ومعلومات عن طريق المشاهدة بغية الوصول إلى إيجاد تفسير علمي للظواهر، ومعرفة العلاقات بين الأسباب والنتائج.. ويمكن الاستفادة من هذا المنهج على مستوى معرفة مآلات الأفعال، ومدى تحقيق المقاصد الشرعية منها، كما يمكن الاستعانة بهذا المنهج في انتقاء أحسن وسائل وسبل تنزيل المعاني على الواقعات. ولمزيد من المعلومات عن هذا المنهج يراجع:
Chava Frankfort-Nachmias David Nachmis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit، pp 166 – 174.
وانظر: الهواري، مناهج البحث الاجتماعي، م. س. ص 286 وما بعدها. ولطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع، م. س، ص 360 وما بعدها.

2- يراد بمنهج دراسة الحالة: المنهج الذي يهتم بدراسة جميع الجوانب المتعلقة بشيء واحد أو بقضية واحدة دراسة مفصلة قصد الاستفادة منها في التشخيص والاقتراح، وبطبيعة الحال، يمكن أن تكون الحالة المدروسة - موضوع الدراسة - فرداً، أو جماعة، أو مؤسسة.. إلخ. ويمكن الاستفادة من هذا المنهج في الفكر الأصولي على مستوى دراسة واقع مجتمع ما قبل توقيع حكم الشرع عليه، كما يمكن الاستفادة منه عند إرادة تطبق حكم شرعي ما على حادثة من الحوادث، أو على فرد من الأفراد بحيث يتم استكشاف الجوانب النفسية والاجتماعية الاقتصادية والفكرية في حياة الفرد أو المجتمع، وذلك قبل توقيع الحكم الشرعي عليه. ولمزيد من المعلومات حول هذا المنهج يراجع:
Chava Frankfort-Nachmias David Nachmis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit., pp 146 – 147; Lee Ellis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit، pp 123 – 124; Stefan Nowak: Methodology of Sociological Research-General Problem، op. cit.، pp. 21.
وانظر أيضاً: الهواري، عادل مختار: مناهج البحث الاجتماعي، م. س.، ص 239 وما بعدها.

المثاليـة المثبطـة والمعطلة لدور هـذه القاعدة في التوجيه والتسـديد والترشـيد للنوازل الفكرية والسياسـية والاجتماعية والاقتصـادية، ويمكن توظيفها أيضـاً في إعادة الاعتبار لقاعدة الاستحسـان بالمفهوم الحنفـي الأول الذي ارتضـاه الإمام الأعظم أبو حنيفـة - رحمه الله - انطلاقـاً مـن أن الأحكام الصـادرة عمن بلغ رتبـة الاجتهاد لا ينبغي التشـكيك فيما ترجح لديه إذا لم يسـعفه بيانه المقالي لصياغة أدلة لفظية لتلك الأحكام، فالمجتهد يجل من أن يكون ممن يتلذذ أو يشتهي أو يتبع هواه عند إصـداره حكماً لمسـألة من المسـائل. وبتعبير آخر، يجب عدم الاعتداد بتلك الشكوك التي تحاك ضد العالم البالغ مرتبة الاجتهاد إذا عجز عن الإتيان بأدلة صريحة لما يقرره من حكم.

وأما بالنسـبة لقواعد المصالح المرسلة، وسـد الذرائع، وعمل أهل المدينـة، وغيرهـا، فإنه يمكن توظيف هـذه الأدوات لإعادة النظر في جملة الشـروط التي نسجت حولها، وضبط مجالات توظيفها، فضلا عن تطعيمها بشـروط واقعية تجعل منها قواعـد منتجة وقادرة على توجيه مستجدات الحياة ونوازلها المختلفة.

وعلـى العمـوم، إن هـذه الأدوات البحثيـة في العلـوم الاجتماعية المعاصـرة - كما أسـلفنا - تعد أدوات معينة على الكشـف عن واقع التركيبة النفسـية الفردية والاجتماعية التي تشـكل الواقع النفسـي للفرد والأمة فيما تشتمل عليه من مركبات أو أمراض أو عوائق [1].

ولهذا، فإن الاعتداد بهذه الأدوات، بوصفها أدوات منهجية جديدة منضافة إلى القواعد الأصولية القديمة، سيكون له أثر مهم في تجاوز الاجتهـادات الجزئية القائمـة على النظرة الأحادية في أكثر الأحيان، وسـيحقق تجديـداً وتطويراً مطلوبـين للفقه الإسـلامي ليغدو فقها

1- انظر: النجار، عبدالمجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلاً (الدوحة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 22، طبعة عام 1989م) ج 1، ص 126 - 127.

مواكباً لمستجدات العصر، وملبياً لحاجاته وضرورته التي تزداد يوما بعد يوم، وليس من ريب في أن الجهود التي بذلت، وما تزال تبذل في «تجديد» الفقه الإسلامي لا يمكن أن تؤتي ثمارها ناضجة ما لم يتم صرفها في سبل توليد مناهج مواكبة للتطورات العلمية وقادرة على توليد فقه رصين متزن يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

على أنه من الحري بنا تقرير القول إنَّ دعوتنا إلى إضافة هذه الأدوات إلى منهج الفكر الأصولي ليست بدعاً من القول، ولا خروجاً على المألوف، ولكنها حفاظ على روح هذا الفكر الوثابة، وسير بخطى حثيثة ثابتة على سنن السلف الصالح - رحمهم الله - حيث إنهم كانوا يستوعبون مستجدات الأدوات ويهذبونها ثم يضمونها إلى واحة الفكر الأصولي الرحبة الواسعة إيماناً منهم بأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها، فهو أولى بها.

وبطبيعة الحال، لا بدّ من تنقية هذه الأدوات من العديد من مكنوناتها المخالفة للتصور الإسلامي عن الإنسان والكون والحياة، ولا بد من تجاوز الفلسفات الثاوية في جنبات بعضها، وهو ما يعني أنه لا بدّ من ضرورة إعادة صياغة هذه الأدوات في ضوء التصور الإسلامي الخالد عن مكانة الوحي وخصائصه، وعلاقته بالعقل الإنساني الذي يستمد من أوامره ونواهيه.

وبطبيعة الحال، من الممكن أن يتم الاعتداد بهذه الأدوات على مراحل، كما كان الحال في الاعتداد بمختلف الأدلة التبعية من قياس واستحسان وإجماع ومصالح مرسلة وسد ذرائع وعرف واستصحاب؛ إذ إن هذه الأدلة لم تنشأ في تاريخ الفكر الإسلامي نشأة فجائية، كما لم يعتد بها جملة واحدة، فضلا عن أن توظيفها اختلف باختلاف الظروف والزمان والأحوال، ولذلك، فلا بدّ من مراعاة هذا الجانب عند الهم بالاعتداد بهذه الأدوات المعرفية المتعددة.

وقصارى القول: إن الاعتداد بهذه المناهج والأدوات المعرفية وسائل ومناهج للكشف عن المراد الإلهي ومدى تحقق ذلك المراد عنه تنزيله على الواقعات، أمر لا ينبغي تجاهله ولا تجاوزه في هذا العصر، فهذه المناهج والأدوات مناهج وأدوات متجردة يمكن استخدامها لأهداف وأغراض مختلفة، فعلماء الاجتماع يوظّفونها في دراستهم الاجتماعية، وعلماء النفس يوظفونها في دراساتهم النفسية، وهكذا يفعل علماء الفلسفة والتاريخ وغيرهم.

فما الذي يمنع أهل العلم بالأصول من توظيفها لتحقيق أهدافهم المتمثلة في الوصول إلى أحكام الشرع للمسائل المختلفة، وضمان حسن تنزيل تلك الأحكام في الواقع الذي يعيش فيه الناس؟.

وعليه، فإنّه حريٌّ بأهل العلم بالأصول توظيف هذه المناهج في الكشف عن المراد الإلهي في بعض المسائل التي تصلح للاستعانة بها فيها، كما يمكن توظيفها في الهم بتنزيل المراد الإلهي من النصوص في الواقعات الإنسانية المختلفة.

إن علماء الأصول الذين اعتدوا بالقياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة والعرف أدوات من الأدوات المعرفية المعتبرة للوصول إلى الحكم الشرعي، ما كانوا - لو أنهم أحياء - ليتحرجوا في شيء من ضم هذه الأدوات المعرفية البحثية إلى حظيرة الفكر الأصولي، أسوة بأمثالها من الأدوات التي نقلوها من الفلسفة اليونانية وهذّبوها وأعادوا صياغتها، فغدت أدوات بحثية إسلامية.

وبناء على هذا، فإن تجديد إضافة في منهج الفكر الأصولي المعاصر، يقتضي ضرورة إدراج مهمات الأدوات البحثية في الإنسانيات ضمن الدرس الأصولي، وليس ثم محظور شرعي ولا عقلي في ذلك، وخاصة أنه لم يرد نص لا من القرآن ولا من السنة ينص على وجوب

الاكتفاء بالأدوات البحثية المعروفة في الفكر الأصولي، كما أنه لم يعثر عن أحد من السلف النهي أو التحذير من الاعتداد بمهمات الأدوات المعرفية الاجتماعية في الفكر الأصولي، وهو ما يعني أن المسألة تركت بلا قول فصل، وأن المجال مفتوح للاجتهاد من أجل تحقيق قيومية الدين على واقع الناس وتسديد الحياة بتعاليمه الخالدة.

على أنه من الحقيق بالتحرير أنه إذا كنا قد أسلفنا القول بأن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائقه وطرق التعامل مع كليّاته ومقاصده وسبل تفعيل الواقع بتعاليمه، فإن من الوسائل المعينة على تحقيق هذا الأمر هذه الأدوات البحثية الكاشفة عن طبائع الأشياء وحقيقة الواقع الإنساني الفردي والمجتمعي، ولذلك، فإن التجديد المنهجي المعاصر لا بدّ له من أن يتجاوز بالفكر الأصولي إلى هذا التوسع على مستوى التنظير والتأصيل.

لئن رام التجديد المنهجي توسيع دائرة الأدوات الكاشفة عن الحكم المراد لله وسبل تنزيله في الواقع، فإنه – فضلاً عن ذلك – ينبغي عليه أن ينصرف إلى النظر في إمكانية الاستغناء عن بعض من المباحث والموضوعات الوثيقة الصلة بالمنطق الصوري والمباحث اللغوية والكلامية الصرفة، وقد سبق أن نبه الإمام الغزالي وابن تيمية والإمام الشاطبي إلى هذا البعد التقويمي على المستوى المنهجي للفكر الأصولي.

وعليه، فإن التجديد المنهجي لا بدّ له من أن يعنى بإعادة النظر فيما توسع فيه الأصوليون من حديث حول الكلام النفيس لله، ووضع اللغات، ومراتب الأدلة ونسبها، ومقاييس الرسوم والحدود، ونواقض العلة وقوادحها، فيتم الاستغناء عن معظم هذه المباحث على المستوى المنهجي؛ إذ إن على الرغم مما تتضمنه هذه المباحث من معرفة ودراية ومران، فإن الواقع الفكري المعيش للأمة في المرحلة الراهنة

تجاوز الاهتمام بمثل هذه الموضوعات التي استنزفت فيها جهود فكرية وعلمية كان من الممكن الاستفادة منها في شيء آخر.

إن المواظبة على ترديد هذه المباحث والموضوعات في الدرس الأصولي، أمر لن يزيد الأمة إلا توغلاً في الجزئيات على حساب الكليات، في الوقت الذي تحتاج فيه إلى إبراز أهمية الكليات ودورها في الحياة الإسلامية المعاصرة.

وزبدة القول، إن التجديد المنهجي ينبغي أن ينصرف إلى تصفية وتفعيل لمنهج الفكر الأصولي المتمثل في أمهات قواعده، وإضافة أدوات بحثية جديدة إلى تلك القواعد إحياء لما قام به المجددون الأوائل في الفكر الأصولي من الشافعي والباقلاني والغزالي وغيرهم عندما مزجوا الفكر الأصولي بالنافع من الفكر المنطقي واللغوي والكلامي والحديثي.

الفقرة الثالثة: التجديد في محتوى الفكر الأصولي:

إننا نروم بالتجديد في محتوى الفكر الأصولي إعادة النظر في جميع موضوعات الفكر الأصولي ومباحثه بغية تصفية ما لم تعد الحاجة العلمية والمصلحة الزمنية تدعو إلى إبقائه في الدرس الأصولي، وبغية تفعيل العديد من موضوعاته ومباحثه بتطعيمها وتزويدها بموضوعات ومباحث آنية قائمة توسيعاً لدائرته وتحقيقاً لواقعيته ومواكبته للمستجدات والمسائل الطارئة على حياة الناس في هذا العصر، فضلا عن إضافة موضوعات ومباحث إلى الهم الأصولي المعاصر.

فلئن تجاوز الإمام الشافعي تحديد موضوعات ومباحث الفكر الأصولي في القرن الثاني، ووسع الإمام الباقلاني وعلماء قرنه من موضوعاته ومباحثه فشمل الكثير من مباحث المنطق واللغة والحديث والفقه، فإن الإمام الغزالي عني في القرن الخامس بضبط موضوعاته

وتحديد مباحثه، حيث إنه حصرها في أربعة أقطاب أساسية، وهي مباحث الحكم ومباحث الأدلة، ومباحث الاجتهاد ومباحث طرق الاستنباط، وفي هذا يقول ما نصُّه:

«.. بيان كيفية دورانه - علم الأصول - على الأقطاب الأربعة: اعلم إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار. والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح.. والمثمر هي الأدلة وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع فقط.. وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة.. والمستثمر هو المجتهد، ولا بدّ من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه. فإذاً، جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب: القطب الأول: في الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة. القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر. والقطب الثالث في طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة المنظوم، دلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول... والقطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين.. فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول..» (1).

إن هذا الضبط لمحتوى الفكر الأصولي والمجال الذي تدور حوله مباحثه، كان نقلة نوعية وابتكاراً فذاً وضرورياً في ذلك العصر، وبسببه عاش الفكر الأصولي بعد الإمام الغزالي نوعاً من الانضباط على

1- انظر: المستصفى، مرجع سابق، ج 1 ص 7 - 9 بتصرف واختصار.

المستوى المضموني، إذ إن معظم الباحثين وجهوا دراساتهم الأصولية حول هذه المباحث التي ضبطها وانتهى إليها الإمام الغزالي.

بيْدَ أن معايشة الواقع الإسلامي ومفكري القرن السابع والثامن ظروفاً استثنائية وواقعاً مريراً، دفعت بهم إلى التوسع من جديد في مباحث الفكر الأصولي؛ إذ إنهم أولوا الحديث عن البعد المقاصدي وأهميته جانب الاهتمام والرعاية، وعظموا من شأنه، وألفوا فيه تأليفات عديدة، مما يمكن القول معه إن مباحث الفكر الأصولي غدت - نتيجة لذلك - منتظمة مباحث المقاصد إضافة إلى مباحثه الأربعة التي اهتدى إليها الإمام الغزالي في قرنه.

وبناء على هذا، فإنه يمكننا تقرير القول: إن تجديد محتوى الفكر الأصولي المعاصر تمَّ، في الماضي، على المستويات الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها من قبل، ويمكن اليوم تحقيق تجديد مماثل لمحتوياته على المستويات الثلاثة السالفة، وذلك كالتالي:

أولاً: تجديد تصفية في محتوى الفكر الأصولي

إن تجديد تصفية في محتوى الفكر الأصولي يمس بالضرورة جملة حسنة من الموضوعات والمباحث التي يجدها القارئ في المدونات الأصولية المتوافرة، بحيث يستغنى عن تلك المباحث والموضوعات بحسبانها موضوعات ومباحث تاريخية ظرفية، لم تعد ثمة حاجة إلى إثقال الدرس الأصولي بها، وإشغال القارئ بالمسائل المتصلة بتلك الموضوعات والمباحث.

ورحم الله الإمام الشاطبي عندما تنبه لأهمية تجديد تصفية للعديد من الموضوعات والمباحث التي تعد دخيلة في هذا الفكر، فصاغ موفقا جملة من القواعد التي يمكن الاسترشاد بها لتحقيق التصفية المنشودة لمحتوى هذا الفكر. يقول: «.. كل مسألة مرسومة في أصول

الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل. وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه..» (1).

بالنظر في هذه العبارات الرشيقة للإمام الشاطبي، نجد تقريراً واضحاً عن ضرورة تصفية البحث الأصولي من جملة من المباحث التي ما تزال حاضرة في كثير من الدراسات الأصولية الحديثة، وعلى رأسها، مبحث الأصل في اللغة التوفيق أو التوقيف، ومبحث حكم الإباحة بين التكليف وعدمه، ومبحث تكليف المعدوم، ومبحث تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع قبل البعثة، ومبحث تكليف الكفار بالفروع، فهذه المباحث ومثيلاتها لا تنبني عليها فروع فقهية معتبرة، كما أنها لا تأثير عملياً لها في حياة المكلف، ولذلك، لا محظور في تصفية الدرس الأصولي منها، وعدم الانشغال بها على حساب الموضوعات الأساسية.

وكما أسلفنا، لقد سبق للإمام الغزالي أن عبر عن هذا الهم التجديدي التصفوي الهام، فسمى كتابه العظيم المستصفى تأكيداً

1- انظر: الشاطبي: الموافقات، تحقيق دراز، (بيروت، دار المعرفة، طبعة 1994م)، ج 1 ص 41 – 42 باختصار.

علـى رغبته الصـادقة في تصـفية هـذا الفكر من الدخيـل والغريب على مباحثه وموضـوعاته، ولم يكن مـن عجب - إذاً - أن يتجاوز في مستصـفاه التطـرق إلى العديد من تلك المباحث والموضـوعات التي عدّها مباحث دخيلة على حد تعبيره.

إن تجديد تصـفية لمحتوى الفكر لم يتوقف عند الإمام الشـاطبي، ولكنـه نـال اهتمامـاً لدى الإمـام الشـوكاني في القرن الثاني عشـر الهجري، كما حظي بمحاولات جادة من قبل الإمام الصنعاني وغيره، بيّدَ أن الساحة الأصولية لم تسعد بقواعد إضافية إلى القواعد التي رسمها الإمام الشاطبي، بل إنَّ تنزيل ما ذكره الشاطبي من قواعد في أرض الواقع لم يتم كما كان ينبغي، ولهذا، فإن الحاجة اليوم تستدعي السير بخطى راسخة وثابتة في المحاولة التي ابتدأها الإمام الغزالي، ورسـخها الإمام الشاطبي، وطبق جزءًا منها الإمام الشوكاني، بحيث يتم تخليص الفكر الأصولي من المباحث والتفريعات الكلامية واللغوية الصرفة التي لا ينبني عليها عمل، ولا تعدو أن تكون مباحث ومسائل خاصة بعلم الكلام الصرف أو بعلم اللغة الصرف.

وأخـيراً، من المسـائل التي ينبغي تصـفيتها في الدرس الأصـولي، جملة المسائل السلبية التي يكثر بعض أهل العلم بالأصول من إيرادها عند التمثيل، فعلى سـبيل المثال، لا حاجة البتة إلى الاسـتدلال على القياس الأولى من خلال ذلك المثال السـلبي المتمثل في تحريم ضرب الوالدين، فكثيراً ما يجد المرء في المدونات الأصولية هذا المثال الذي يوظف للدلالة على القياس الأولى، ويصاغ المثال كالتالي:

إن آيـة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ (الإسـراء: 23) تـدل علـى تحريم تأفـف الوالدين لما فيه مـن إيذاء وإهانـة، ويقاس عليه تحريم ضرب الوالدين من باب أولى، أي إذا كان التأفف حراماً بنص الآية، فإن ضـرب الوالدين حرام قياسـاً على تحريم التأفف من باب

أولى. فهذا المثال يعد مثالاً سلبياً لا يحتاج إليه في الدرس الأصولي، فليس من اللائق تلقين النشء بهذا النوع من الأمثلة، فضرب الوالدين مسألة لا ينبغي أن تثار من هذا الباب؛ ذلك لأن مكانة الوالدين في جميع المعتقدات والأديان تحتم ضرورة تحريم الاعتداء الجسدي عليهما، وبالتالي، فإن هذه المسألة من باب تحصيل الحاصل.

وكذلك الحال – على سبيل المثال – في المثال الذي يذكر دائما عند التمثيل للفظ المشترك، وهو مسألة القرء في آية ثلاثة قروء، اعتباراً بأن الطلاق من أبغض الحلال إلى الله، وبالتالي ينبغي سد كل الأبواب والوسائل التي تفضي إليه، لذلك، فلا يحتاج إلى هذا النوع من الأمثلة السلبية التي تجعل مسألة الطلاق حاضرة في الدرس الأصولي، وبدلاً منها، ينبغي البحث عن أمثلة واقعية ذات صلة بحياة المكلفين. وعلى العموم، لا يخفى على الناظر في الدرس الأصولي وجود عدد من الأمثلة والنماذج التي ينبغي تصفية الفكر منها لما تتميز به من سلبية.

وبطبيعة الحال، ليس من العسير تحقيق هذا التجديد في الدرس الأصولي المعاصر، إذ ينبغي إغفال تلك المباحث عند تدريس هذا الفكر في المؤسسات التعليمية وفي المدونات والمؤلفات العلمية اتباعا للمنهج الذي سلكه الإمام الغزالي في مستصفاه حيث تجاوز الحديث عن تلك المباحث والموضوعات التي يغلب عليها كونها موضوعات كلامية ولغوية بحتة.

ثانياً: تجدد تفعيل لمحتوى الفكر الأصولي

لئن أصّلنا القول في تجديد تفعيل القواعد الأصولية، فإنه من نافلة القول إن ذلك التجديد ينبغي ألا يتوقف عند القواعد، بل لا بدّ له من أن ينتظم تفعيلاً أميناً للعديد من الموضوعات والمباحث الثاوية في الفكر الأصولي، وإعطاءها الأهمية والمكانة التي تليق بها.

فمن الموضوعات الأصولية التي تحتاج إلى مزيد من العناية والاهتمام مقاصد الشرع، ومآلات الأفعال، ومسألة العفو، ومسألة تصرفات الرسول وأثرها في التشريع، ومسألة سكوت الشارع ودلالته التشريعية، فهذه الموضوعات وسواها لم تنل حقها من الدراسة والتحقيق والاهتمام في الدراسات الأصولية القديمة، بل إن الناظر في المدونات الأصولية لا يجد تأصيلاً عميقاً لهذه المسائل والقضايا المتصلة بها، مما يجعل الحاجة اليوم ماسة إلى تفعيل العناية والاهتمام بها.

إن هذه الموضوعات تمثل اليوم مسائل ذات علاقة بالواقع الذي يعيش فيه الناس، وتعد محددات لكثير من القضايا التي تهم الساحة العلمية المعاصرة، كما تعد موجهات يمكن الاستفادة منها في توجيه ما يزخر به الواقع المعاصر من تطورات وتغيرات على مختلف الأصعدة. فليس من الوارد أن يتمكن الفكر الأصولي من المشاركة العلمية الفعالة إذا لم يتم تعميق البحث في هذه المسائل وتفعيل الاهتمام بها بصورة واضحة.

إن تجديد تفعيل لمحتوى الفكر الأصولي يتطلب إضافة إلى هذا ضرورة إيجاد رابطة ووشيجة بين مختلف موضوعات ومباحث الفكر الأصولي بحيث يتم تدريس الموضوعات المتداخلة جنبا إلى جنب، فمبحث الحاكم في مباحث الحكم، لا ينبغي تدريسه بعيداً عن مباحث الدليل، نعني أن ثمة رابطة قوية بين ذلك المبحث ومباحث الدليل، وهو ما يجعل تدريس كل واحد منهما تدريساً جافاً لا يعين المرء على إدراك العلائق الثاوية بين هذه المباحث، وكذلك الحال في العلاقة الوطيدة بين دليلي المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب، لا بدّ من تفعيل هذه العلاقة بحيث لا يتم توظيف دليل سد الذرائع قبل التأكد من نسبة إفضاء الذريعة إلى المفسدة أو المصلحة.

وعلى العموم، لا يخلو مبحث من مباحث الفكر الأصولي من الحاجة الماسة إلى تفعيل، سواء أكان ذلك التفعيل تفعيلاً لدائرته من خلال

ربطه بالواقع المعيش أم كان تفعيلاً على مستوى الأمثلة التي تورد للدلالة عليه. وما دام التفعيل تمكيناً للمبحث واستحضاراً لمكانته ووظيفته، فإن الحاجة تمس إليه في كافة المباحث والموضوعات.

ثالثاً: تجديد إضافة في محتوى الفكر الأصولي

إنه من غير المنكور أن المباحث والموضوعات التي حددها الإمام الشافعي للفكر الأصولي ما تزال هي المباحث والموضوعات التي ينتظمها الفكر الأصولي، واعتباراً بما تشهده حياتنا المعاصرة من تطورات متلاحقة وتغيرات مستمرة، لذلك، فإننا نرى أنه لا محظور في إضافة موضوعات ومباحث على تلك الموضوعات والمباحث، ومن أهم الموضوعات التي ينبغي أن تنضاف إلى مباحث الفكر الأصولي، مبحث الواقع الإنساني من جميع جوانبه وأبعاده والعوامل المؤثرة فيه، فهذا المبحث آني وضروري، ذلك لأنه هو الموضوع الذي تتنزل عليه الأحكام الشرعية، ويؤثر في تفاعل المكلفين مع أحكام الشرع، وصدورهم عن تلك الأحكام.

فلئن مضى الدرس الأصولي خلواً من أي حديث مباشر عن الواقع سواء عند الحديث عن أركان الحكم الشرعي الأربعة (الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، والمحكوم به) فإنه لا بد من إضافة الواقع إلى تلك الأركان بحسبانه محل تنزيل الحكم فيه، وبوصفه الجهة المؤثرة في تصرفات المكلفين.

إن إضافة مبحث الواقع بوصفه مبحثاً جديداً إلى المباحث الأصولية، لا يعني بأي حال من الأحوال خلط الدرس الأصولي بالدرس الاجتماعي، ولكنه يعني ببساطة تطعيم الدرس الأصولي بشيء من البعد الاجتماعي الذي يمكن التعرف عليه من خلال دراسة الواقع والعوامل المؤثرة فيه، وطرق تفعيله وتطويعه لمراد الشرع ومقاصده.

وبطبيعة الحال، فإن دراسة الواقع ستستلزم اندراج الأدوات المعرفية من أدوات رصد وتحليل وقياس وملاحظة ضمن الدرس الأصولي، وليس في ذلك أي محظور شرعي؛ إذ إنه من الثابت تاريخياً أن أهل العلم بالأصول استفادوا من القياس المنطقي عند تأصيلهم القياس الشرعي؛ إذ إنهم بعد أن استوعبوا القياس كما هو مطروق في علم المنطق والفلسفة، أعادوا صياغته وطعَّموه بأبعاد إسلامية ناصعة جعلت القياس الشرعي يختلف من حيث التوظيف والأركان والشروط عن القياس المنطقي، فالقياس المنطقي ينتظم مقدمة أو مقدمتين ونتيجة، بينما القياس الأصولي ينتظم أصلاً وفرعاً وعلة وحكماً، وبالتالي، فإن ثمة فرقاً بين النوعين من القياس من حيث التشكل والتكوين، وليس القياس هو الأداة البحثية الوحيدة التي أعاد أهل العلم بالأصول صياغتها وتهذيبها وتوظيفها في الوصول إلى الحكم الشرعي.

فالاستقراء والدلالات والمفاهيم من موافقة ومخالفة، يعتبر كل ذلك أدوات بحثية استخدمها أهل العلم بالأصول في الكشف عن المراد الإلهي، وذلك بعد أن هذَّبوها وشذَّبوها، وصيَّروها أدوات إسلامية خادمة لكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولئن اقتضى استخدام الأصوليين للأدوات البحثية الوافدة حسن تفهمهم هذه الأدوات في معادنها الأصيلة، فإنهم استعانوا في تحقيق ذلك بالتمكن من المعارف التي تستخدم فيها هذه الأدوات، والوقوف على مختلف الصور التي توظف فيها، ولهذا، فإن إضافة مبحث الواقع إلى الدرس الأصولي يقتضي استخلاص مبادئ العلوم الاجتماعية المعاصرة وضمها إلى مجال البحث الأصولي تمكيناً من حسن تفهم المسائل المرتبطة بالواقع الإنساني، والشأن في هذا كالشأن في مبحث الحاكم الذي غدا على أيدي المتكلمين أحد أهم مباحث الحكم الشرعي (التحسين والتقبيح)، فقد استعانوا في التأصيل لهذا

المبحث بسائر الأدوات الكلامية التي يتوقف على استيعابها إدراك هذا المبحث الكلامي المنشأ الأصولي المآل.

وبناءً على هذا، فليس ثم حرج في الاستفادة من تجارب السابقين في هذا المجال، ليغدو محتوى الفكر الأصولي عاكسا ومستوعبا لطبيعة المستجدات والأحداث التي تمر بها الأمة الإسلامية في العصر الراهن.

إن تجديد إضافة لمحتوى الفكر الأصولي تمهيدٌ أكيدٌ لتمكن الأجيال الصاعدة من حسن الاستيعاب لما تموج به الساحة الإسلامية الحديثة، وطريق موصل إلى إعداد لممارسة نظر اجتهادي سديد. فالفكر الأصوليّ، في جوهره، يمثل خلاصة المعارف والعلوم التي يحتاج إليها المجتهد، وتتغير وتتطور هذه المعارف بتغير وتطور الزمان والمكان، ولهذا قال عنه الإمام الرازي ذات يوم: «.. وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك..» [1].

لئن كان هذا مكانة هذا الفكر في النظر الاجتهادي، فإن هذه المكانة لا يمكن لها البقاء ما لم يجرد من الرتابة التي لحقت مباحثه وقواعده منذ نهايات القرن التاسع الهجري إلى يومنا هذا، فقد كان هذا الفكر وعاءً أميناً لخلاصات المعارف والمناهج التي كانت تظهر بين الفينة والأخرى، كما كان مرناً لاستيعاب ما تتطلبه المراحل الفكرية المختلفة، فمهمات مبادئ الجرح والتعديل وطرق الحكم على الأحاديث احتضنها هذا الفكر عندما كان الوضع في الحديث فاشياً، منتظمة فيه، وكذلك احتوى مهمات مبادئ علم الكلام والمنطق عندما قامت للكلام وأهله دولة، وهكذا دواليكم.

1- انظر: الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق العلواني (الرياض، جامعة الإمام ابن سعود، طبعة 1400هـ) ج 6 ص 88 باختصار.

وتأسيساً على هذا، فإنّ احتواء الفكر الأصولي اليوم لمهمات مبادئ العلوم الاجتماعية المعاصرة المعينة على تفهم الواقع إحياء لتلك السنة الحسنة التي تركها أولئك الفطاحلة من أهل العلم بالأصول، وسير وفق هذه السنة في المرحلة الراهنة أمر لا مناص منه إذا أريد لهذا الفكر أن يكون شاهداً وحاضراً ومؤثراً في تحقيق تجديد أمر الدين كما أخبر المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وأيا ما كان الأمر، فإننا نخلص إلى أن عملية التجديد عملية دائبة ومستمرة، لذلك، فإنه لا بدّ من المضي قدماً فيها من خلال إعادة النظر الحصيف المتجدد في شكل هذا الفكر ومنهجه ومحتواه بين الفينة والأخرى، والالتفات الأمين إلى المستويات الثلاثة التي يمكن من خلالها تحقيق تجديد مرجوّ ومنشود للفكر الأصولي في العصر الراهن.

وبهذا، نصل إلى نهاية هذا الكتاب المتواضع، وأملنا في أن نكون موفّقين فيما أوردناه من تحقيق وتأصيل حول تشكل الفكر الأصولي، وعلاقته بعلم الكلام، ومرتكزات تجديد مباحثه وقواعده وموضوعاته.



الخاتمة

النتائج والاقتراحات

لقد سعينا في هذا الكتاب إلى الوصول إلى جملة حسنة من النتائج، يجدر بنا تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: تشكلت المنهجية الشافعية في الفكر الأصولي قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجري على يد الإمام الشافعي - رحمه الله - وتقوم على تقرير الأصول، وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً سائراً مع العقل والبرهان دون نظر إلى فروع المذاهب المدوّنة، وقد اعتمد الشافعي في صياغته القواعد الأصولية على منهجية استقرائية للعديد من نصوص الوحي بشقيه الكتاب والسنة مع مراعاة أساليب العربية وقوانينها وآدابها، غير أن هذه المنهجية ضمّت إلى مصادر قواعدها قوانين المنطق الذي غدا مصدراً من مصادر التقعيد الأصولي. وإنما كانت هذه المنهجية الشافعية استقرائية؛ لأن نتائجها أكبر من المقدمات التي أسهمت في تكوينها، شأنها في ذلك شأن كل دليل استقرائي.

وقد اشتهرت هذه المنهجية بالمنهجية الشافعية نسبة إلى الإمام الشافعي الذي يُعتبر مؤسس هذه المنهجية وكاشفها الأول؛ كما تعرف بمنهجية المتكلمين اعتباراً لكونها المنهجية التي سار عليها علماء الكلام في دراساتهم الأصولية، وتعرف هذه المنهجية ثالثاً بمنهجية الجمهور لكونها المنهجية التي تلقاها جل رواد المذاهب الفقهية الإسلامية بالقبول من شافعية ومالكية وحنابلة وظاهرية.

ثانياً: تعد المنهجية الحنفية ثاني المنهجيات الأصولية التي تشكلت في منتصف القرن الثالث الهجري - رَدَّ فعل للمنهجية الشافعية - وتقوم على تقرير القواعد الأصولية وفق آراء الأئمة وفتاواهم، وتجعل تلك الآراء مقاييس لقبول القواعد الأصولية، وتعد الفروع الفقهية سيدة وحاكمة على القواعد الأصولية، وتبنى مؤسسوها منهجية استنباطية تقوم على استنباط القواعد الأصولية من فتاوى الأئمة الأحناف واجتهاداتهم، اعتقاداً منهم أن أئمتهم ساروا على تلك القواعد التي استنبطوها في اجتهاداتهم وفتاواهم.

وإنما كانت هذه المنهجية استنباطية لأنهم كانوا يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمة المذهب ساروا عليها في اجتهاداتهم، وهذه الاجتهادات معروفة ومدونة ويمكن ملاحظتها واستيعابها، فاستنباط القواعد منها. كما أن نتائج هذه المنهجية من قواعد لا تكبر مقدّماتها التي تكونت منها، فالقواعد الأصولية/ النتيجة لا يقبل منها مخالفة الفروع الفقهية/ المقدمات. ولذلك، فإن هذه المنهجية استنباطية وتنطلق من العام إلى الخاص. وقد اشتهرت هذه المنهجية بالمنهجية الحنفية لأن الحنفية هم الذين اختاروا هذا المنهج في البحث في الأصول، كما اشتهرت بمنهجية الفقهاء لكونها المنهج الأخدم للفقه، أو لكونها المنهج الذي حافظ على التراث الفقهي الحنفي، ودافع عن فقهاء المذهب الأوائل.

ثالثاً: ثمة محاولة منهجية كادت أن تكون ثالثة المناهج، وهي المحاولة الشاطبية التي كانت تقوم على الجمع بين سبل تفهم النص الشرعي، وتفهم الواقع المعيش، ووسائل الوصل بين النص والواقع بحيث لا يكون هنالك سوء فهم للنص، فسوء تنزيل لمعانيه في الواقع. وقد اعتدت هذه المحاولة بجملة من القضايا لم تأخذ نصيبها من التحقيق والاهتمام في الدرس الأصولي وهي: مقاصد الشرع وعلاقتها بجميع مباحث الأصول، ومقاصد المكلفين، ومآلات الأفعال، وذلك قصد التنبيه على ضرورة إشراك سبل فهم الواقع المعيش في فهم النص الشرعي، ولولا غلبة نزعة التحفظ على الشاطبي في كثير من الأفكار الأصلية التي كان يختصرها لكان لهذه المنهجية شأن أي شأن، ولكن ظروفه وزمانه ما كان ليسمح له بالبوح عن هذه الإشراقات.

رابعاً: توصلنا في هذا الكتاب إلى اقتناع مفاده عدم واقعية القول بوجود منهجية أصولية تعرف بمنهجية الجمع بين منهجيتي الشافعية والحنفية، وينسب إلى بعض علماء القرنين: السابع والثامن تشكيل

منهجيــة أصــولية جديــدة حاولت الاســتفادة من مزايــا المنهجيتين: الشــافعية والحنفيــة، والجمع بينهما، بيّــدَ أن الحقيقة التي لا ينبغي أن يُمَارى فيها هـي افتقار هذه الدعوى إلى أســاس علمي يسنده، بل لا تعــدو أن تكــون ادّعــاء إمكانية الجمع بين أمرين نقيضــين، وهما: الاستقراء والاستنباط.

ولعل مردَّ تسرب هذه الشبهة إلى ما أورده ابن خلدون في مقدمته من إشــادة بكتاب بديــع النظام الجامع بين أصــول البزدوي، وإحكام الآمــدي، فقــد خُيِّــل إلى ابن خلدون وغيره كون صــنيع هــذا المؤلف جمعاً، ولكنه استفادة من طريقة الآمدي في العرض ومناقشة الحجج والأدلة، ومن طريقة البزدوي في الاختصــار والتمثيل للآراء والأقوال، ولم يكــن هدفــه الجمــع بين المنهجيتين، وخاصــة أن إحــكام الآمدي وأصول البزدوي لا يشكلان كتبا تأصيلية لكلتا المنهجيتين.

خامساً: إن الحاجة اليوم ماسة إلى تطوير هذه المنهجيات والارتقاء بها في ضــوء مــا يموج به عالم الفكــر والمبادئ من تطــورات متتابعة وتغيرات متســرعة، وإننا نؤمن بأن المنهجيات الأصولية تقبل التطوير والتعديل والإضافة والحذف، ولم تسمُ ذات يوم عن المراجعة الهادفة والنقد الهادئ؛ ذلك لأنه أريد بها أن تكون وسائل متجددة لفهم الوحي الإلهي، وحسن التعامل معه، وليست في حد ذاتها بوحي حتى تسمو على المراجعة والنقد البناء تمكيناً لها من حل الأزمات الفكرية المعاصرة.

وعليــه، فــإن الأمة اليــوم بحاجــة إلى تجديد مماثــل للمنهجيات الأصــولية، وتوســيع لدائرتها لتغدو منهجية لتفهم المــراد الإلهي من النصــوص، وتفهم الواقع الإنســاني المعيش، وتفهم ســبل الوصل بين السماء والأرض والوحي والواقع، وما لم تتضافر الجهود على تحقيق هذا الأمر، فإن دعوات التجديد والإصلاح تظل أحلاماً وردية، وأمنيات بريئة لن تبرح دائرة النظرة المثالية إلى دائرة الواقع المشاهد.

سادساً: يمكن إرجاع تاريخ الاتصال بين علم الأصول وعلم الكلام إلى منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً، عندما قامت دولة المعتزلة قياماً ظاهراً متمثلة في الخليفة العباسي المأمون، وتمكنت تمكناً في عهد المعتصم، فمنذ ذلك العهد، عني المعتزلة بمحاولة الاستئثار بعلم الأصول الذي تركه الإمام الشافعي - رحمه الله - دون أن يسميه علماً قائماً بذاته.

سابعاً: إن وجود التشابه بين علمي الكلام والأصول من حيث إتاحة المجال لحرية التفكير والنظر والتأمل قد كان وراء توجه المتكلمين نحو البحث في هذا العلم، كما أن رغبة الكثيرين منهم في ممارسة الاجتهاد الفقهي، وتحدي التقليد المفروض عليهم، قد دفعتهم إلى اتخاذ علم الأصول وسيلة للاجتهاد الفقهي الحر ولنقد جملة من الآراء الفقهية المدونة التي أحسوا فيها ضعفاً ووهناً، لأنهم ما كانوا ليقدروا - علناً - على التورط في استنباط آراء فقهية جديدة مخالفة.

ثامناً: يمكن القول إنّ مباحث علم الأصول شهدت بعد الإمام الشافعي تطوراً باهراً، بانتقالها من دائرة الجهد الفرديّ إلى دائرة الجهد الجماعيّ التنافسي، وهو ما أدى إلى توسيع دائرة مباحثه، وموضوعاته، إذ بينما كانت مباحثه متراوحة بين علم الحديث، وعلم اللغة أمست تضمن مباحث وموضوعات لغوية حديثية وكلامية؛ الأمر الذي جعل إحكام حلقات هذا العلم متوقفا في جانب مباحثه اللغوية المحضة على نيل نصيب وافر من فهم اللغة، وآدابها وسياقها، ومتوقفاً في جانب مباحثه الكلامية والحديثية على معرفة رصينة بعلم الحديث وعلم الكلام.

وبناءً على هذا، فلم يعد مقبولاً علمياً ذمُّ علم الكلام بصورة إجمالية، صحيح أن الفلسفة اليونانية أثرت في كثير من علماء الكلام، بيد أن عطاءهم ينبغي أن يقدر حق قدره؛ إذ إنه ما كان لعلم

الأصول ليقوى على مواجهة تغير الزمن وقضاياه المتجددة، لولا تلكم الجهود الجبارة التي بذلها علماء الكلام في تطوير هذا العلم وضبط مباحثه وموضوعاته والمحافظة على النزعة التجديدية فيها، وهو ما يعني أن الاستهانة بتلك الجهود ليست إلا تجاوزاً صارخاً للحقيقة التاريخية.

تاسعاً: إن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائق الدين وطرق التعامل مع تلك الحقائق وسبل تطويع الواقع لحقائق الدين وتعليماته السديدة، وتجديد مناهج الفهم وطرق التعامل يتوقف على تجديد الفكر الأصولي، وبالتالي، فإن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد الفكر الأصولي بوصفه المنهجية التي تحدد مناهج فهم حقائق الدين وطرق التعامل معها وتفعيل الواقع بها، وما لم يتم تجديد الفكر الأصولي، فإنه من المتعذر - كما أسلفنا - تجديد أمر الدين تجديداً منشوداً ومؤثراً.

عاشراً: إن الدور التجديديَّ الذي ينسب إلى بعض الأعلام في الفكر الإسلامي كالشافعي والباقلاني والغزالي والرازي، تمثل فيما قاموا به من تجديد للفكر الأصولي، وتطوير لمناهج فهم الكتاب والسنة، وطرق التعامل مع هذين المصدرين، ويعني هذا أن المنصب التجديدي لا يمكن له أن يتحقق للمرء ما لم يؤثر عنه تجدد في الفكر الأصولي، فضلاً عن أن تجديد الفكر الأصولي مقدمة ضرورية لتجديد أمر الدين الذي أشار إليه البيان النبوي «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها» أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

حادي عشر: لم تتوقف حركات تجديد الفكر الأصولي عبر تاريخ الفكر الإسلامي، فابتداءً من الشافعي، ومروراً بالإمام الباقلاني، وعروجاً على الإمام الغزالي وشيخه الجويني، ووقوفاً عند أئمة القرن السابع والثامن الهجري، وانتهاء بالإمام الشوكاني، كان تجديد الفكر الأصولي شأناً حاضراً في طروحات هؤلاء الأعلام.

على أن درجات التجديد ومراتبه ومستوياته كانت تتفاوت من عصر إلى عصر، ولكنه مع ذلك ظلّ التجديد أمراً غير منكور في أعمالهم. ومن الجدير بالإنصاف أن التجديدات النوعية في الفكر الأصولي من الشاطبي إلى عصرنا مالت إلى الضمور والأفول حتى غدا الحديث في تجديد الفكر الأصولي لدى بعض الناس في هذا العصر مدعاة إلى اتهام الداعين إلى ذلك في عقائدهم ونياتهم، والتشكيك في ولاءاتهم وتدينهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى!.

ثاني عشر: ثمة حاجة إلى إعادة صياغة موضوعات الأصول في لغة أدبية سلسة ممتعة يسيرة الفهم والاستيعاب، تجديداً للمنهج الذي سلكه الإمام الشافعي رحمه الله في صياغته القواعد الأصولية في رسالته الغراء، وفضلا عن هذا، فإن ثمة ضرورة للقيام بدراسات علمية كاشفة عن أثر العوامل الفكرية والاجتماعية والسياسية على تشكل معظم الأدلة التبعية من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة وسد ذرائع وعرف واستصحاب، وغيرها. والغاية من هذه الدراسات إعادة النظر في إمكانية تطعيم هذه الأدلة بحمولات واقعية معبرة قادرة على إعادة الفاعلية والديناميكية إلى هذه الأدوات.

ثالث عشر: ينبغي إضافة أدوات الرصد والتحليل في العلوم الاجتماعية المعاصرة المتمثلة في مناهج البحث الحديثة إلى الأدوات البحثية الأصولية، بحيث تغدو تلك مصادر القواعد الأصولية بعد: استقراء النصوص وقوانين اللغة العربية، وقوانين المنطق، وأدوات الرصد والتحليل، وفي هذا تطوير وتجديد ضروري للمنهجية الأصولية التي ما ينبغي لها أن تتوقف عن التطوير والمراجعة؛ إذ إنّ توقفها عن ذينك الأمرين يتبعه توقف الفقه عن مواكبة المستجدات، ومواجهتها بالحلول العلمية الناجعة. وتحقيقا لهذا، فإننا نرى ضرورة الشروع بتدريس مهمات أدوات ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة جنباً إلى جنب مع بقية أدوات البحث المعرفية في الفكر الأصولي من قياس واستحسان واستصلاح وعرف واستصحاب.

أخيراً: لا بدّ من الاعتناء والاهتمام بمباحث المقاصد، والواقع، ومآلات الأفعال، والعفو، وسكوت الشارع وغيرها من المباحث والموضوعات وثيقة العلاقة بالواقع المعاصر، بحيث تتم دراستها على المستوى نفسه الذي تدرس به المباحث الأربعة التي ذكرها الغزالي في القرن الخامس الهجري، فحريٌّ بسائر الكليات والمعاهد والأقسام الشرعية في العالم الإسلامي أن تولي هذه الموضوعات وغيرها اهتماماً ورعاية، وذلك انطلاقاً مما لها من أهمية في ترشيد الصحوة وتسديد الحياة بتعاليم الدين.

وبهذا نصل إلى نهاية هذا الكتاب سائلين المولى الكريم أن يغفر لنا زلاتنا، ويعفو عن هفواتنا، ويستر عوراتنا، ويعصمنا من المعصية، ويجعل هذا العمل مما ينفع الناس ويمكث في الأرض، إنه ولي ذلك، وعليه قدير.

قطب مصطفى سانو

نزيل كوالالمبور، ماليزيا



فهرس المصادر والمراجع

- **باللغة العربية:**

- الآبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية عام 1415هـ).

- ابن حزم، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شارك (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980م).

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي (القاهرة: جنة البيان العربي، طبعة 1962).

- ابن خلكان، أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (القاهرة، المطبعة الميمنية).

- ابن السبكي، عبدالوهاب بن عبدالكافي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول، تحقيق جماعة العلماء - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى 1404هـ).

- ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب؟ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

- ابن عبدالبر، يوسف النمري: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (بيروت، دار الكتب العلمية، دون تاريخ طبع).

- ابن عساكر: تبين كذب المفتري (طبعة القدسي...).

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ترتيب وضبط محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م).

● أبو زهرة، محمد: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

● أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: الفكر الأصولي: دراسة تاريخية نقدية (جدة: دار الشروق، طبعة 1983م).

● الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن حسن: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1984م).

● أمين، أحمد: ضحى الإسلام (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة).

● أمين، أحمد: ظهر الإسلام (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة، دون تاريخ طبع).

● البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: الفقيه والمتفقه (الرياض، مطابع القصيم، طبعة 1389هـ).

● البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: تاريخ بغداد (القاهرة، طبعة دار السعادة، بدون تاريخ).

● التفتازاني، سعد: التلويح على التوضيح (القاهرة، المطبعة الخيرية، 1322هـ).

● الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1994م).

● جعفر، علي محمد: تاريخ القوانين ومراحل التشريع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986م).

● الجويني، أبو المعالي، عبدالملك بن عبدالله: البرهان في أصول

الفقه، بتحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ثالثة 1992م).

● الخن، مصطفى سعيد: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م).

● الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض، جامعة الإمام ابن سعود، طبعة 1400هـ).

● الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه بتحقيق عدد من العلماء، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992).

● الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

● السبتي، القاضي عياض بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، (بيروت، دار مكتبة الحياة/ وطرابلس، دار مكتبة الفكر).

● السبكي، تاج الدين عبدالوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناجي، وعبدالفتاح الحلو (القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة عام 1964م).

● الشاطبي، أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الشيخ عبدالله دراز، وضبط الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1994م).

● الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة، دار التراث، طبعة ثانية لعام 1979م).

● شلبي، أحمد: أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة عام 1986م).

● الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان إسماعيل (القاهرة: دار الكتبي، طبعة عام 1992م).

● الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، طبعة رابعة 1982م).

● عباس محمد حسني: الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره (مكة المكرمة، دعوة الحق، طبعة ثانية عام 1414هـ).

● العلواني، طه جابر: أصول الفقه – منهج بحث ومعرفة (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، 1995م).

● الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول (بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، طبعة أولى).

● الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان: إخصاء العلوم (القاهرة: الأنجلو المصرية، طبعة عام 1968).

● المراغي، عبدالله: الفتح المبين في طبقات الأصوليين (طبعة القاهرة).

● النجار، عبدالمجيد النجار: في فقه التدين فهما وتنزيلاً (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 22، 1989).

● مجلة البيان (العدد 92، السنة العاشرة، جمادى الأولى، 1416هـ).

- باللغة الأجنبية:

- Chava Frankfort-Nachmias David Nachmias: research Methods op. cit.
- Martin Blumer: Sociological Research Methods، op. cit.
- Lee Ellis: research methods in the social Sciences، op. ci
- Stefan Nowak: Methodology of Sociological Research-General Problem، op. cit.

شروط الإسهام في الإصدار «مراجعات»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الفكر الإسلامي والدراسات التراثية.
- أن يكون البحث جديدا لم يسبق نشره.
- أن يتناول البحث قضايا التراث العلمي والفكري والأدبي، منطلقا من واقع الأمة في المعالجة، ومستشرفا للآفاق المستقبلية.
- أن يسهم في تأصيل الرؤية الوسطية وإشعاع قيم الفاعلية والتجديد في تناول التراث.
- أن ينطلق، في التحليل والمعالجة، من الرؤية الوسطية القائمة على قيم الإنصاف والحوار والموضوعية.
- أن يبتعد عن إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي
- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.
- أن يقدم البحث مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.
- لا تسترد الأبحاث غير المنشورة.
- يقدم لصاحب البحث المنشور مكافأة مالية تقديرية.

نهر متعدد.. متجدد

هذا الكتاب

وتأسيساً على هذه الأبعاد الثاوية بين جنابات هذا العلم النقلي العقلي، لم يكن من عجب أن تتميز قواعده بالصرامة العلمية والانضباط المنهجي والترابط الفكري، فضلاً عن المزاوجة الوثيقة بين صحيح النقل وسليم العقل، والربط الأمين بين مقررات الشرع ومسلمات العقل في اتزان واعتدال، كما تتميز قواعده بكونها مبادئ وقوانين عواصم من سوء فهم نصوص الوحي بشقيه - الكتاب والسنة -، ومن إساءة التعامل معها استنباطاً وتطبيقاً .



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

الشركة العصرية للطباعة
ت: 2423543-2423583 • ف: 2420364